Asef Bayat

POS-ISLAMISME

Pos-Islamisme

Asef Bayat

POS-ISLAMISME

LKiS

POS-ISLAMISME
Asef Bayat
● *LKiS*, 2011

xviii + 432 halaman; 14,5 x 21 cm
1. Pos-Islamisme 2. Demokratisasi
3. *Civil society* 4. Politik kehadiran

ISBN: 979-25-5347-9
ISBN 13: 978-979-25-5347-5

Diterjemahkan dari buku: *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford: Stanford University Press, 2007)

Penerjemah: Faiz Tajul Milah
Editor: Haqqul Yaqin
Penyelaras Akhir: Ahmala Arifin
Rancang Sampul: Haitami el Jaid
Penata Isi: Santo

Penerbit & Distribusi:
***LKiS* Yogyakarta**
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.co.id

Cetakan I: 2011

Percetakan:
PT. *LKiS* Printing Cemerlang
Salakan Baru No. 3 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 417762
e-mail: elkisprinting@yahoo.co.id

PENGANTAR REDAKSI

Pos-Islamisme adalah sebuah terminologi baru untuk menggambarkan sebuah fenomena baru dalam gerakan politik Islam di kalangan muslim garis keras di negara-negara Timur Tengah, terutama Iran. Fenomena baru itu adalah berupa keikutsertaan dan partisipasi mereka dalam sistem politik modern/nasional, yang sebelumnya oleh mereka diangap sebagai sistem politik yang tidak Islami. Partisipasi mereka dalam politik nasional bisa berupa peningkatan hak suara pada pemilu, afiliasi terhadap partai politik tertentu, bahkan bisa pula membentuk partai politik yang [sama sekali] baru.

Buku yang ada di tangan pembaca ini, karya Asef Bayat, ingin menegaskan bahwa pos-Islamisme merupakan kategori paradigmatik baru tentang gerakan politik Islam. Artinya, telah terjadi perubahan paradigma dan gerakan politik Islam di kalangan muslim garis keras, dari yang militan, eksklusif, dogmatis, ke arah paradigma dan gerakan yang menghargai inklusivitas, pluralitas, dan toleransi. Perubahan-perubahan itu terjadi terutama pasca Perang Iran-Irak tahun 1988 serta adanya transformasi sosial, politik, dan intelektual di bawah pemerintahan Presiden Rafsanjani. Isu-isu sentral seperti demokrasi, toleransi, *civil society*, gender, dan relasi agama dan politik, menjadi *mainstream* di Iran dalam dua dekade terakhir ini.

Terlepas dari kontroversi atau lebih tepatnya belum seragamnya pemahaman terhadap terminologi pos-Islamisme di kalangan pakar dan pengamat politik Islam (hlm. 18-19), pos-Islamisme dapat dikatakan sebagai "manifesto politik" baru yang melampaui [gerakan] Islamisme-ekstremisme sebelumnya. Di sini telah terjadi metaformosis yang signifikan di kalangan intelektual muslim Iran, yaitu munculnya fenomena sikap-sikap keberagamaan yang inklusif dengan cara mempromosikan negara tanpa mengabaikan etika agama (hlm. 21).

Dalam konteks wacana dan gerakan politik Islam di Indonesia, sesungguhnya pos-Islamisme bisa dijadikan refleksi dalam membangun kultur dan etika politik kenegaraan yang mampu menghargai keragaman, keterbukaan, dan *weltanschauung* yang berkembang di masyarakat. Sebagai langkah awal, kategorisasi terminologi pos-Islamisme bisa digunakan untuk mengklarifikasi ideologi dan strategi kelompok gerakan radikal Islam (dan partai politik Islam) di Indonesia. Selanjutnya, kita bisa menunjukkan bahwa Ideologi dan orientasi gerakan politik Islam oleh kelompok-kelompok tertentu yang bersikeras mengusung berdirinya Negara Islam, sesungguhnya semakin lama semakin tidak populer dan ahistoris, berdasarkan realitas objektif yang terjadi di negara-negara Arab (Iran). Dengan demikian, negara kebangsaan Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945, merupakan *common platform* yang bukan anti-Islam, bukan tidak Islami, dan sekaligus bukan sekuler, seperti yang ditunjukkan oleh Asef Bayat dalam pengertiannya tentang kemunculan kategori pos-Islamisme dalam gerakan politik Islam dewasa ini.

Kehadiran terjemahan buku ini di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang plural, semakin terlihat jelas signifikansinya, dan diharapkan menjadi refleksi kita terhadap problem kebangsaan yang kurang lebih sama dengan yang terjadi di negara-negara Arab. Oleh karena itu, kami mengucapkan terima kasih yang sebesar-

besarnya kepada Asef Bayat, yang telah mempercayakan karyanya ini untuk kami terbitkan. Ungkapan terima kasih juga patut kami sampaikan kepada Bapak Noorhaidi, yang telah mengusahakan segera diterbitkannya karya ini, sekaligus menghubungkan kami dengan Asef Bayat.

Lebih dari itu, buku ini sangat berguna untuk dibaca oleh seluruh elemen masyarakat, dan oleh karena itu dengan senang hati kami persembahkan ke hadapan sidang pembaca yang budiman. Selamat membaca... [aa].

PENGANTAR PENULIS

Buku ini merupakan respons terhadap kegelisahan mendalam masa kini—barisan global "kemarahan muslim." Ia menguji perjuangan Islam kontemporer dengan mengeksplorasi hubungan antara agama dengan trend dan pergerakan masyarakat. Sebagai titik berangkatnya, saya mengajukan pertanyaan sederhana tentang "apakah Islam cocok dengan demokrasi" dengan menunjukkan bahwa realisasi cita-cita demokrasi dalam masyarakat Islam perlu sedikit mengatasi "esensi Islam" dibanding keyakinan intelektual dan kapasitas politik muslim. Cara mengatasi individu, kelompok, dan pergerakan yang menaati perintah-perintah "sakral"; kecenderungan iman, apakah toleran atau represif, demokratis atau otoriter, ditentukan utamanya oleh atribut-atribut iman. Pertanyaan tentang pemerintahan demokratis kemudian menjadi salah satu agenda perjuangan politik daripada persoalan kitab suci keagamaan, walaupun agama sering disebarkan untuk melegitimasi atau menahan dominasi politik.

Dengan memfokuskan pada muslim Timur Tengah, buku ini mengeksplorasi perjuangan dari berbagai pergerakan, gerakan-gerakan yang menafsirkan agama untuk mendukung perubahan sosial dan politik, untuk melegitimasi pemerintahan otoriter, atau sebaliknya, menyusun keimanan inklusif yang merangkul

pemerintahan demokrasi. Dengan membandingkan sejarah politik keagamaan di Iran dan Mesir selama lebih dari tiga dekade yang lalu, saya bermaksud menunjukkan secara detail bagaimana dan dalam kondisi apa pergerakan masyarakat yang spesifik itu mampu atau tidak mengubah Islam untuk menganut etos demokrasi.

Tahun 1979, Iran mengalami "revolusi Islam" pertama di masa modern, memelopori sebuah gerakan global yang akhir-akhir ini digambarkan sebagai "zaman Islam." Akan tetapi, negeri ini juga merupakan sebuah republik Islam yang terjerat dalam krisis identitas parah dan tengah berjuang untuk menjadi lebih baik dari sebelumnya dengan mengajukan usulan sebuah orde "Pos-Islamisme." Mesir, di sisi lain, telah akrab bukan dengan revolusi Islam, melainkan dengan gerakan sosial Islam tertua di dunia Islam, yang sejak tahun 1980-an telah meninggalkan sebuah jejak abadi di masyarakat, pemerintahan, budaya, dan hubungan internasional. Saya menguji semua proses ini dalam periode sejarah antara akhir tahun 1970-an, ketika gerakan Islamisme baru berkembang pesat, dan tahun 2005 ketika kelompok reformasi Iran kalah dalam pemilihan parlemen dan kepresidenan atas kelompok Islamisme konservatif dan juga ketika "gagasan reformasi" Mesir dari atas tampak stagnan, sementara gerakan demokrasi yang baru lahir menggembar-gemborkan sebuah perubahan baru dalam pandangan keagamaan dan politik Mesir.

Dalam menulis buku ini, saya merasa wajib menceritakan kisah dari dua tempat di mana saya tumbuh, hidup, dan bekerja, di mana budaya dan masyarakatnya telah saya pahami secara mendalam. Saya lahir dan belajar di Iran hingga masa dewasa awal, akhir tahun 1970-an. Pada saat revolusi terjadi, saya sebagaimana banyak yang lainnya, menjadi terlibat secara mendalam, bukan sebagai seorang pengamat, melainkan terutama sebagai partisipan. Revolusi telah menjadi sebuah obsesi yang merangkul semuanya: subjek diskusi, perbantahan, dan penderitaan yang tak pernah

berakhir; sumber kebahagiaan yang besar dan keputusasaan abadi. Di masa pergolakan awal 1980-an, hampir setiap rakyat Iran menjadi partisipan, baik untuk membela, menentang, maupun [berposisi] di tengah-tengahnya. Hanya sedikit orang yang sempat berpikir, melihat peristiwa itu dalam perspektif kesarjanaan. Hal ini tidak mengherankan ketika hanya sedikit saja memori, catatan harian, atau bahkan deskripsi sederhana tentang peristiwa, kejadian, dan suasana yang intim bisa tersedia dari masa-masa awal revolusi terjadi, selain dari yang sedikit muncul di Barat akhir-akhir ini. Hal ini seolah-olab [menggambarkan bahwa-*ed.*] semua orang yang ada di sana sekadar melakukan aksi dengan tanpa ada waktu untuk menafsirkannya. Tidak sampai tahun 1990-an, saya dengan sadar memutuskan untuk mengobservasi: merekam, menarasikan, dan menganalisis lebih dari sekadar berpartisipasi sehingga pada saat perubahan sosial yang diskursif dan dramatis di tahun-tahun pasca perang Iran memuncak dalam pemerintahan reformasi 1997, saya sadar babwa saya ingin menuliskannya dalam buku ini.

Di tahun-tahun ketika saya mengikuti perkembangan pasca revolusi Iran dengan penuh kesabaran, secara kebetulan saya tinggal di Mesir, sebuah tempat dari masyarakat, budaya, dan sejarah yang hebat, setelah kepindahan saya pada akhir tahun 1980-an. Dua tahun pertama kontrak kerja saya di Universitas Amerika Kairo memberi saya pengalaman hidup yang sangat kaya, bekerja dan meneliti tentang Mesir kontemporer, sembari pergi bolak-balik antara Kairo dan Teheran. Mesir, meskipun mempunyai persoalan kemiskinan dan polusi yang besar, telah memikat saya. Sebagaimana Iran, ia menjadi bagian dari kesadaran intelektual dan politik saya. Meskipun saya merasa bahagia dengan pencapai-annya dan khawatir dengan ketidakberuntungannya, saya tidak bisa banyak membantu. Apa yang saya lakukan selanjutnya hanya-lah sekadar tindakan kesarjanaan yang halus. Ini mencerminkan

sebuah ikatan yang intens dengan tempat dan masyarakatnya. Dalam menulis buku ini, saya tidak mengabaikan suara kesarjanaan saya, namun emosi dan perasaan yang sudah melekat—kekaguman dan juga ketersinggungan—tidak bisa terhindarkan.

Sebagai seorang ilmuwan sosial, saya mendukung kesarjanaan yang tidak hanya menghasilkan pengetahuan yang bernuansa intim dan empiris tentang area geografis dari pencarian kita, tetapi juga menyumbang pada area sentral profesi kita, yakni teori sosial. Pada saat yang sama, saya secara serius mengobservasi para kolega yang kebanyakan sarjana "yang terbiasa untuk saling menulis dan berkirim surat" daripada menulis untuk publik secara umum. Jadi, dengan merespons "kegelisahan besar masa kini," saya mencoba menulis dalam sebuah idiom dan gaya bahasa yang dapat diakses oleh para pembaca umum terdidik dan publik yang luas. Bagaimana pun, saya sungguh berharap bahwa buku ini juga bisa berfaedah bagi kolega-kolega profesional, anggota komunitas kesarjanaan, dan juga para pembuat kebijakan.

Buku ini merupakan teks sosiologi sejarah yang didasarkan pada visi komparatif yang luas. [Di sini], saya menggunakan metode komparatif bukan karena perbandingannya, melainkan sebagai sebuah kebutuhan memulai metodologi dalam mengeksplorasi pertanyaan-pertanyaan analitis spesifik. Logika perbandingan mengikuti pentingnya merespons pencarian penelitian sentral ini, yang pada gilirannya menentukan aspek-aspek mana dari kasus-kasus yang bisa diperbandingkan untuk perlu atau tidak perlu dipertimbangkan. Sebab, perbandingan yang ketat, terperinci, dan terintegrasi akan mengganggu integritas dan aliran dari narasi sejarah dan mencerabut pembaca dari alur sejarah di kedua negara ini, saya menahan diri untuk tidak memisahkan setiap aspek dari negara ini dalam gaya terperinci. Sebuah perbandingan yang lebih terintegrasi mungkin ada dalam bab 2, namun tidak untuk bahasan ketiga, bagian lain yang

sejarahnya telah tertulis dalam detail yang jauh lebih besar. Singkatnya, maksud saya adalah untuk menguji Islamisme dan pos-Islamisme di Iran dan Mesir dalam sebuah kerangka perbandingan yang luas sebagai alat untuk mengantarkan pertanyaan-pertanyaan sentral dari buku ini, sementara juga mempertahankan integritas dan alur dari penceritaan sejarah yang unik dalam setiap pengalaman. Mengkaji hubungan antara Islam dan demokrasi, keduanya menuntut dan menawarkan kesempatan untuk menarasikan sejarah pergerakan sosial dan Islam di Iran dan Mesir selama lebih dari tiga dekade yang lalu.

* * *

Bertahun-tahun lamanya dalam menyelesaikan buku ini, saya mendapat bantuan penting dari asisten intelektual dan panduan praktis dari begitu banyak teman, kolega, mahasiswa, dan lembaga yang dengan menyesal tidak bisa saya tulis semuanya dalam buku yang terbatas ini. Akan tetapi, saya harus sebutkan beberapa di antaranya. Saya berterima kasih kepada kolega saya dan anggota staf Departemen Sosiologi dan Antropologi Universitas Amerika di Kairo (AUC) yang telah menyediakan lingkungan kerja yang menyenangkan dalam melakukan riset saya di Mesir, Iran, dan negara-negara sekitarnya. Di AUC-lah saya berkembang dan matang dalam kehidupan profesional selama lebih dari enam belas tahun. Saya berharap bahwa saya juga bisa membuat kontribusi kepada lembaga ini dan kepada Mesir secara luas. Sejumlah mahasiswa dan asisten peneliti merupakan sumber inspirasi dan pengetahuan. Mereka semua terlalu banyak untuk disebutkan satu per satu, namun saya ingin merekam apresiasi saya dari kebaikan dan persahabatan mereka.

Inspirasi tidak datang hanya dari lingkungan internal akademik, tetapi juga dari luar kampus, dalam masyarakat Mesir yang kompleks dan beragam. Tanpa kepercayaan dan pertukaran

intelektual yang diberikan oleh sejumlah LSM Mesir, kelompok Islamisme, kelompok perempuan, pusat-pusat pemuda, dan masyarakat umum dalam lingkungan pertetanggaan yang asli, buku ini tidak akan bisa hadir dalam bentuknya yang sekarang. Saya sampaikan pula apresiasi saya kepada lembaga-lembaga dan konstituen-konstituen yang sama di Iran—kolega, tetangga, perpustakaan, lembaga *civil society*, para peneliti, pemuda, dan terutama masyarakat Iran pada umumnya. Saya berterima kasih kepada mereka semua.

Saya menulis sebagian besar manuskrip selama setahun di Middle East Center of Oxford University, St. Antony College. Juga di University of California, Berkeley, yang dengan baik hati menawarkan ruang kerja bagi saya selama musim panas. Saya juga ingin berterima kasih secara lebih luas kepada para kolega dan para ahli: Sami Zubaida, Khaled Fahmi, Shahnaz Rouse, dan Richard Bulliet, serta kepada para penelaah anonim dari Stanford University Press yang telah membaca manuskrip ini dan juga memberi komentar-komentar yang sangat konstruktif. Saya berhutang besar kepada Kaveh Ehsani, pengamat yang kritis dari Iran kontemporer, untuk pembacaan kritis dan juga komentar-komentarnya. Mohamed Waked, Annelies Moors, Joe Stork, Kamran Ali, Dennis Janssen, Shahrzad Mojab, Eric Denis, dan Lee Gillette yang telah membantu dalam cara yang berbeda, dengan pembacaan, peminjaman, dan pengeditan. Saya berterima kasih kepada mereka semua. Perjanjian kontrak baru saya telah membawa saya ke Belanda, di International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) dan Leiden University. Di Leiden-lab buku ini akhirnya sampai pada kesimpulan: saya berterima kasih kepada semua kolega dan staf saya untuk antusiasme dan dukungan mereka. Saya bersyukur kepada jurnal *Comparative Studies in Society and History* karena telah mengizinkan saya memprint "Revolution without Movement, Movement without Revolution";

tulisan ini muncul di jurnal tersebut dengan judul yang sama (vol. 40, no. 1 (1998): 136-69). Juga, satu bagian penting dalam seksi "Post-Islamist Women's Movement", di bagian 3 mengambil artikel saya "A Women's Non-Movement: What It Means to Be a Woman Activist in an Islamic State" diterbitkan oleh *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 27, no. 1 (2007).

Kate Wahl, editor saya, dan Judith Hibbard, editor produksi di Stanford University Press, menunjukkan efisiensi dan profesionalisme yang luar biasa dalam membawa buku ini sampai pada publikasi: serial editor, Joel Beinin dan Juan Cole, mereka sangat membantu dan antusias. Semua penerjemahan dari Arab ke Persia adalah dari saya. Akhirnya, saya berhutang kepada Linda, Shiva, dan Tara, hutang terbesar saya atas sikap, kesabaran, dan persahabatan sepanjang hidup mereka. Saya berharap mereka tahu bahwa saya sungguh-sungguh sangat berterima kasih.

DAFTAR ISI

1.
ISLAM DAN DEMOKRASI

Pesona Buruknya Pertanyaan yang Tidak Relevan

Keasyikan utama para teoretisi sosial abad ke-19 adalah menghilangkan perbedaan antara religius dan non-religius. Sekarang, setelah lebih seabad modernisasi, kita terdorong untuk membedakan antara religius dan lebih religius. Over religiusitas yang ditangkap dari beragam istilah seperti fundamentalisme, revivalisme, konservatisme, fanatisme, atau ekstremisme, muncul sebagai perlambang sebuah trend global yang melibatkan kebanyakan agama-agama besar dunia. Namun, hal ini telah membentuk pemikiran negatif yang khas tentang masyarakat Islam secara khusus.

Tanpa ragu-ragu, teroris menyerang Amerika pada 11 September 2001, yang kemudian sangat mengintensifkan kegelisahan Barat akan "ancaman fundamentalisme Islam" dan menguatkan gagasan tentang "keanehan muslim" lebih dari yang pernah ada sebelumnya. Tentunya, gagasan tentang "keunikan" muslim tidaklah baru; ini telah menjadi tanda dari pandangan "orientalis" sebagaimana Edward Said dan lainnya telah membahasnya secara menonjol dan kritis.[1] Bagi Said dan pengkritik lainnya, orientalisme

[1] Edward Said, *Orientalism*. Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*.

mempertontonkan sebuah alat diskursif yang menyediakan pengetahuan sebagai alat kekuasaan, alat untuk mempertahankan dominasi. Ini merupakan cerita tentang serombongan pelancong, novelis, artis, diplomat, sarjana, dan sekarang media yang menggambarkan muslim Timur Tengah sebagai entitas monolitik, sangat statis, dan oleh karena itu "aneh". Dengan menekankan pengecualian terhadap masyarakat muslim secara umum, mereka memusatkan pada gagasan sempit tentang sebuah agama dan budaya statis, seperti konteks keberlanjutan sejarah atas elite-elite individual atau kekuatan-kekuatan eksternal sebagai sumber perubahan. Akibatnya, kepentingan-kepentingan kelompok, gerakan-gerakan sosial, dan ekonomi politik sebagai sumber-sumber internal perubahan sebagian besar terabaikan.

Tetapi seberapa "ganjil" masyarakat muslim, apabila mereka memang begitu? Apakah mereka itu berbeda sehingga memerlukan alat-alat analitis yang berbeda pula? Apakah kita bisa berbicara tentang "masyarakat muslim" sedemikian rupa? Dalam kategori luas, apakah kita tidak berada dalam pengertian "mengorientalisasi kembali" masyarakat dan budaya muslim, membangun entitas homogen di mana mereka sebetulnya tidak seperti itu? Apakah kategori "masyarakat muslim" tidak berarti agama ketika mendefinisikan karakteristik kebudayaan ini? Apakah kategori ini tidak akan mengeluarkan dan "me-lain-kan" ke-non-religius-an dan ke-non-muslim-an" warga negara dalam bangsa yang mayoritas muslim? Sementara pertanyaan-pertanyaan demikian menunjukkan keprihatinan yang sah, saya percaya bahwa "masyarakat muslim" dapat berperan sebagai sebuah kategori analitik yang berguna.

Saya pernah berbicara di tempat lain bahwa istilah "dunia muslim" dan "masyarakat Islam" digunakan dalam bentuk-bentuk abstrak yang tunggal, mungkin memang mengimplikasikan bahwa Islam adalah faktor utama yang membentuk dinamika masyarakat

ini.[2] "Masyarakat Islam" menjadi kata umum yang dikonstruksi oleh orang lain untuk menggambarkan muslim dan kebudayaan mereka. Ini menunjukkan bagaimana orang lain membayangkan tentang muslim dan bahkan bagaimana mereka seharusnya. Pandangan dunia ini telah diabadikan sebagian oleh beberapa kelompok muslim (utamanya Islamisme) yang membangun sendiri pandangan Islam yang tunggal. Sebaliknya, penandaan "masyarakat muslim" yang dipahami sebagai entitas plural dan nyata, membolehkan mayoritas muslim sadar diri untuk mendefinisikan realitasnya sendiri dalam sebuah model yang dinamis, variatif, dan kompetitif. Di sini penekanan tersebut bukanlah pada Islam, melainkan pada umat Islam sebagai agen dari masyarakat dan budaya Islam, bahkan sekalipun nilai tersebut merupakan basil adopsi. Dan "kebudayaan" dipahami bukan sebagai kode-kode dan perilaku-perilaku statis, melainkan sebagai proses yang fleksibel, selalu berubah, dan dipertandingkan. Ini adalah masyarakat di mana aspek-aspek Islam, yang diinterpretasikan dan diadopsi dalam beragam cara, telah memengaruhi beberapa ruang kehidupan privat dan publik, termasuk dunia moralitas, hubungan keluarga, dinamika gender, hukum, dan kadang-kadang (tapi tidak selalu) politik dan negara. Garis besar dari semua perbedaan itu adalah klaim semua muslim (liberal ataupun konservatif, aktivis maupun orang biasa) pada Islam "sejati", pada teks-teks sakral.

Namun, dalam kenyataannya, "masyarakat muslim" tidak pernah monolitik dan religius menurut definisi; atau tidak pernah kebudayaan mereka terbatasi kepada agama secara sendirian. Memang, kebudayaan nasional, pengalaman sejarah, perlintasan politik, dan unsur kelas telah sering menghasilkan budaya dan sub budaya Islam yang berbeda serta persepsi dan praktik keberagamaan yang berbeda pula. Dalam pengertian ini, setiap

[2] Lihat Bayat, "The Use and Abuse of 'Muslim Societies," hlm. 5.

negara (mayoritas) muslim terdiri dari satu set pakaian masyarakat dengan beragam tingkat afiliasi keberagamaan: Islamisme politik, kesalehan yang aktif, keberagamaan awam, dan minoritas sekuler atau non-muslim. Tingkat afiliasi keagamaan di antara kelompok ini bahkan dapat berubah pada rentang sejarah yang berbeda. Dalam pengertian ini, masyarakat muslim menyerupai saingan mereka di dunia yang terus berkembang ini. Keserupaan itu dibentuk secara khusus oleh proses keras globalisasi, yang menghasilkan tidak hanya perbedaan, tapi juga struktur dan proses yang paralel di antara bangsa-bangsa dunia tanpa memandang agama.

Walaupun terdapat keserupaan struktural, muslim Timur Tengah (dan dunia muslim pada umumnya) masih diukur dengan ukuran-ukuran "pengecualian" dengan "sentrisme-agama" sebagai intinya, sehingga rezim-rezim otoriter lokal, "masyarakat sipil yang lemah", atau budaya politik sering diatributkan pada agama, utamanya Islam. Walaupun "eksepsionalisme" tidak terbatas kepada muslim Timur Tengah–kita juga punya "eksepsionalisme Amerika," "eksepsionalisme Eropa," dan "kekhasan Inggris," sebagaimana E.P. Thompson menyebutnya–dalam perspektif kesarjanaan utama ia sering membawa pada marginalisasi.

Minimal terdapat tiga faktor yang turut andil memunculkan unsur "pengecuali" tentang persepsi muslim Timur Tengah. Pertama adalah tradisi berpikir orientalis Barat, khususnya Amerika, yang tampaknya bersinergi dengan tujuan kebijakan luar negeri menginterversi kawasan Timur Tengah. Kedua adalah kekerasan pemerintahan otoriter rezim lokal (contohnya: Shah Iran, Saddam Irak, Saudi Arabia, Jordan, dan Mesir) yang selalu didukung oleh negara Barat, khususnya Amerika. Faktor ketiga berkaitan dengan kemunculan dan meluasnya gerakan Islamisme yang bersifat sosial-konservatif dan tidak demokratis. Posisi dan proses ini telah menyebabkan munculnya klaim-klaim tidak

bertanggung jawab dan klaim-klaim tandingan yang menyebarkan pertanyaan tidak populer tentang apakah Islam sesuai dengan demokrasi, pertanyaan yang menjadi perhatian utama buku ini.

ISLAM, DEMOKRASI, DAN PERGERAKAN SOSIAL

Lingkaran intelektual dan media massa di Barat memandang Islam sebagai akar pemerintahan otoriter bagi masyarakat muslim Timur Tengah. Menurut mereka, Islam adalah patriarkal dan minus konsep kewarganegaraan dan kebebasan. Ini terjadi sejak keyakinannya terhadap kedaulatan Tuhan menghilangkan kekuatan rakyat.[3] Agama Muhammad, secara esensial adalah politis. Islam muncul seringkali diklaim sebagai sebuah "dunia di mana kehidupan manusia tidak memiliki kesamaan nilai seperti yang terjadi di Barat; sementara kebebasan, demokrasi, keterbukaan, dan kreativitas menjadi sesuatu yang asing".[4] Pandangan demikian dikuatkan oleh semakin banyaknya kelompok Islamisme yang muncul, dengan mengatasnamakan agama mereka mencurigai demokrasi sebagai "konstruksi asing" dan menyingkirkan kehendak rakyat sesuai dengan kedaulatan Tuhan (lihat Bab 4 dan

---

[3] Lewis, "The Roots of Muslim Rage."

[4] Ini semua adalah pernyataan dari "sejarawan revisionis" terkemuka Israel, Benny Morris, dikutip dalam Bein in, "No More Tears," him. 40. Sejumlah akademisi berpengaruh di Amerika, seperti Eliot Cohen dari Johns Hopkins University dan Kenneth Adelman dari Anggota Penasihat Kebijakan Pertahanan Dephan menganggap bahwa Islam itu secara esensial tidak toleran, ekspansionis, dan violen. Sejumlah orang Protestan evangelis telah menyebarkan informasi bahwa Islam merupakan sebuah agama "jahat" (dikutip oleh William Pfaff dalam *Herald Tribune*, 5 Desember 2002). Dalam beberapa hal, proyeksi-proyeksi demikian dapat menjadi sebuah teologi mengalahkan diri sendiri, karena apabila Islam secara esensial asing dengan cita-cita demokrasi, lalu apa yang bisa dilakukan orang tentang hal itu? Solusi untuk demokratisasi (dalam hal perubahan pemerintahan dengan pemilihan yang bebas, plus kehakiman yang independen, kebebasan berbicara, kekuasaan hukum, dan hak-hak minoritas) tampaknya mengarah pada upaya untuk mensekulerkan umat Islam atau mengkonversi mereka pada agama "demokrasi" yang berbeda. Tugas ini akan secara logis jauh lebih menghasilkan daripada mendorong "Islam yang moderat."

5). Berbeda dengan pembelaan pada "tesis ketidaksesuaian ini," yang lain cenderung menyajikan sebuah spirit Islam yang secara inheren demokratis dan mengklaimnya sebagai sebuah agama yang toleran, pluralis, adil, dan peduli HAM.[5] "Pemerintahan Islam berwatak demokratis", menurut Rashed al-Ghannoushi.[6] Gagasan Al-Qur'an tentang *syura* (konsultasi) misalnya, menegaskan kesesuaian ajaran Islam dengan demokrasi dan mengafirmasi nilai-nilai kemanusiaan yang berimplikasi pada kesetaraan ras, gender, dan kebebasan memilih. Kedaulatan yang dianugerahkan Tuhan kepada umatnya (komunitas muslim beriman) mendasari pemerintahan yang demokratis dengan konsep pluralisme, perbedaan, dan HAM.[7]

Secara metodologis, kelompok "skeptis" maupun "apologis" sama-sama bersikap tertutup terhadap teks dengan mendasarkan argumentasinya pada pembacaan literal Al-Qur'an dan hadits, dan secara mengherankan sedikit memberi perhatian pada apa yang dimaksudkan oleh teks tersebut terhadap warga negara muslim yang terfragmentasi dalam hidup keseharian mereka. Apalagi, jarang ada diskusi tentang bagaimana pengertian-pengertian ini berubah setiap waktu.

Alasan utama buku ini adalah bahwa perintah sakral merupakan bahan perjuangan, bahan bacaan yang bersaing. Semua adalah, dengan kata lain, bahan-bahan sejarah; manusialah yang mendefinisikan tentang kebenaran mereka. Individu dan kelompok yang memegang kekuatan sosial dapat memaksa dan

---

[5] Kamp ini termasuk para penulis seperti John O. Voll, John Esposito, dan Khaled Abou El-Fadl, serta lembaga-lembaga seperti Pusat Studi Islam dan Demokrasi (Amerika), Pusat Demokrat Muslim (Prancis), dan banyak websites. Lihat catatan no. 4 di Bab 6.

[6] Interviu dengan Rashed al-Ghannoushi dalam *al-Ahram Weekly*, 24-30 Desember 1998, hlm. 9.

[7] Lihat, umpamanya, Bahrul Uloom, "Islam, Democracy, and the Future of Iraq."

menghegemoni kebenaran mereka. Cerita sejarah dalam buku ini menunjukkan bagaimana kekuatan-kekuatan masyarakat, terutama gerakan-gerakan sosial, memainkan peran yang menentukan dalam mengubah dan membentuk "kebenaran" dan kitab suci Al-Qur'an. Pluralitas dari keragaman genre teologis–teologi pembebasan, teologi feminis, "teologi penghancuran," dan saya mau menambahkan, "teologi republikan"–mengungkap bagaimana kelompok-kelompok sosial berbeda ini (orang miskin, perempuan, homoseks, dan orang yang tertindas secara keagamaan) mendefinisikan pengertian keberagamaannya sesuai dengan keadaan sosial yang mereka alami.

Lalu, apakah Islam sesuai dengan demokrasi (mengasumsikan bahwa "demokrasi" adalah bebas dari ambiguitas, yang sebenarnya tidak)?[8] Usulan saya adalah bahwa ini merupakan pertanyaan yang keliru untuk diajukan di awal. Pertanyaannya bukan apakah Islam adalah sesuai atau tidak dengan demokrasi

[8] Memang banyak pertanyaan di seputar konsep demokrasi. Ini sama dengan "Poliarki" Robert Dahl—sebuah pemerintahan konsensus dengan mempertandingkan elite-elite yang mewakili kepentingan-kepentingan berbeda dalam sebuah *framework* pluralis (Dahl, *Democracy and Its Critics*). Jika memang demikian, di mana letak domain-domain lain dari kehidupan publik, ekonomi, masyarakat, dan kebudayaan berdiri? Bagaimana kita bisa memberi penjelasan yang memuaskan tentang individualisme: apa ini merupakan sebuah prasyarat untuk demokrasi atau antitesisnya? Apakah kapitalisme bersama kekuatan korporasinya dan pabrik persetujuan yang besar, demokratis? Pertanyaan-pertanyaan ini adalah sama tuanya dengan demokrasi itu sendiri. Mereka dimunculkan oleh sekumpulan gerakan dan kritik yang berusaha membuat "demokrasi" menjadi demokratis. Marxisme menyoroti konflik antara liberalisme ekonomi dan cita-cita demokrasi; demokrasi sosial dengan asosiasionalisme telah menekankan kewargaan dan kesetaraan (untuk diskusi lebih lanjut, lihat Held, *Models of Democracy*). Dan kelompok feminis telah lama membahas isu ini dengan teori demokrasi untuk menghilangkan ketidaksetaraan struktural, patriarki, dan pemisahan domain publik (dari pemerintah, di mana semua adalah setara) dan domain privat (dunia keluarga dan hubungan interpersonal yang bersifat eksploitatif) (Lihat Pateman, *The Sexual Contract*). Untuk diskusi yang sangat berguna tentang bagaimana kebebasan ekonomi bisa merusak kebebasan sipil dan politik, lihat Chan, *Liberalism, Democracy, and Development*.

atau, secara lebih luas, modernitas, melainkan lebih pada persoalan apakah umat Islam dapat membuat diri mereka teradaptasi. Tidak ada satupun yang bersifat intrinsik di dalam Islam—atau, untuk permasalahan ini, agama lainnya—yang membuatnya secara inheren demokratis atau tidak demokratis. Kita, agen-agen sosial, yang menentukan kebenaran inklusif atau otoriter suatu agama, sebab dari perspektif ini, agama bukanlah apa-apa, tetapi orang yang beriman dan orang yang membuat ide yang selalu membuat klaim-klaim pengertian yang otentik dan sebuah "kebenaran yang lebih tinggi". Tanpa memperhatikan apakah keyakinan dan pengalaman keagamaan berkaitan dengan realitas supernatural, pada akhirnya, menurut James Beckford, "agama terekspresi dalam ide-ide, simbol, perasaan, praktik, dan organisasi".[9] Dalam hal ini, perintah keagamaan adalah pengertian kita tentang (perintah) agama, yang berarti: ajaran agama adalah apa yang kita perbuat dan kita pahami dari agama.[10]

Lima puluh tahun yang lalu, para ilmuwan sosial percaya bahwa Kristen dan demokrasi tidak berkesesuaian.[11] Tetapi, hari ini, demokrasi sangat berkembang di daerah-daerah Kristen, bahkan juga di daerah di mana fasisme juga muncul dan terkait dengan gereja, di jantung tempat kekristenan. Memang, ideologi otoriter dan eksklusif sebelumnya selalu disandingkan dengan Kristen. Sekte-sekte Kristen awal mempromosikan kesetiaan kepada para penguasa otoriter, asalkan mereka tidak ateis dan tidak membahayakan para penganutnya. Kepatuhan menjadi

[9] Beckford, *Social Theory and Religion*, hlm. 2.

[10] Untuk pluralitas penafsiran dan praktik umat Kristen, lihat Peterson, Vasquez, and Williams, *Christianity, Social Change, and Globalization*.

[11] Para pemikir berpengaruh yang sadar dengan Perang Dunia I dan II menyimpulkan bahwa pernah dulu dalam satu waktu, Katolikisme dan demokrasi tidak berkesesuaian; lihat S. Lipset, K. Seong, dan J. C. Torres, "Social Requisites of Democracy" dalam *International Social Science Journal*, vol. 13, no. 6 (Mei 1993), hlm. 29.

pokok pemikiran politik Kristen yang didasarkan pada keyakinan bahwa kekuasaan-kekuasaan yang lebih tinggi diberikan oleh Tuhan. Orang-orang yang duduk di kantor pengadilan duduk di tempat Tuhan, dan penghakiman mereka adalah seolah-olah penghakiman Tuhan dari surga. Martin Luther mengungkapkan, "apabila penguasa memanggilku, berarti Tuhan memanggilku".[12] Memang, pengakomodasian Kristen awal terhadap kekuasaan otoriter membawa pada anti-Semitisme yang tragis yang diabadikan oleh interpretasi biblikal terhadap penyaliban di mana orang-orang Yahudi, bukan bangsa Roma, diklaim sebagai yang bertanggung jawab.[13] Bahkan sekarang, beberapa kelompok Kristen fundamentalis mengumumkan bahwa demokrasi merupakan "sebab dari semua persoalan dunia", karena sebagai rekayasa setan, dia memerintah bukan dengan kehendak Tuhan, tetapi dengan kehendak "manusia yang berdosa" yang menuntut "hukum-hukum aborsi, hukum yang anti hukuman mati, hak-hak kaum gay", dan lainnya.[14] Ini mungkin mewakili suara dari kelompok ekstremis Kristen atau "orang-orang yang berada di luar hukum", tetapi pada bulan September 2000 Vatikan sendiri menentang ide "pluralisme agama", pengucapan pernyataan iman non-Kristen sebagai cacat dan "tidak sempurna" dan para penganutnya berada dalam "situasi yang benar-benar cacat".[15]

Walaupun sejarahnya begitu, saat ini beberapa orang Kristen awam akan mungkin membaca Bibel dalam peristilahan otoriter

---

[12] Dikutip dalam Bainton, *Here I Stand*, hlm. 184-85.

[13] Kajian Martin Luther tentang *Orang-orang Yahudi dan Kebohongan Mereka (The Jews and Their Lies)* dikatakan menjadi sebuah inspirasi dasar bagi kamp-kamp utama Hitler. Bagi beberapa orang, fasisme Eropa merupakan hasil dari sebuah budaya Kristen; lihat Paul, "The Great Scandal." Untuk bacaan yang mirip, lihat juga Scholder, *The Churches and the Third Reich;* dan Griech-Polelle, *Bishop von Galen.*

[14] Lihat www.hom.net/angels/democracy.html.

[15] *International Herald Tribune*, 7 September 2000, him. 6.

seperti yang pernah dibuat Luther atau seperti "orang-orang di luar Kristen" dan akan memperlakukan pernyataan iman mereka secara eksklusif sebagaimana Vatikan. Dengan kata lain, *kita*, sebagai kekuatan-kekuatan sosial, mengubah agama menjadi eksklusif atau inklusif, tunggal atau plural, demokratis atau otoriter.[16] Mengambil semata-mata bacaan-bacaan literal dari kitab suci untuk menentukan kebenaran demokrasi sebuah agama tidak akan membawa kita sangat jauh—bukan hanya karena ambiguitas—dari pengertian-pengertian dan perbedaan-perbedaan yang melekat dalam banyak kitab suci agama (sebagaimana pernah ditunjukkan oleh Nasr Abu Zayd dan Khalid Mas'ud dalam Al-Qur'an dan hadits), karena individu maupun kelompok dengan beragam kepentingan dan orientasi mungkin menemukan kebenaran-kebenarannya sendiri yang berbeda-beda meskipun bersumber dari kitab suci yang sama.[17] Daripada merujuk pada Al-Qur'an atau syari'at untuk memahami Osama bin Laden atau radikalisme Islam pada umumnya, lebih baik kita menguji kondisi-kondisi yang memungkinkan kekuatan-kekuatan sosial mengubah sebuah bacaan khusus teks-teks kitab suci menjadi kekuatan hegemonik. Hal ini berkaitan erat dengan kapasitas kelompok untuk memobilisasi konsensus di sekeliling "kebenaran" mereka. Karena

---

[16] Manifestasi paling mencolok mata dari apa yang disebut oleh Michael Lowy "the war of Gods" tahun 1970-an adalah dalam Katolikisme Amerika Latin, yang mana umat Kristen secara mendasar terbagi atas kelompok yang mendukung demokrasi atau oposan demokrasi. Lihat Lowy, *The War of Gods*.

[17] Nasr Abu Zayd bersikeras agar umat Islam seharusnya secara hermeneutik melampaui penafsiran kitab suci yang membuat mereka tidak sepakat. Menurutnya, ketidaksepakatan, beragamnya pengertian, dan kesamaran adalah melekat dalam Al-Qur'an sendiri. Dengan mirip, Khalid Mas'ud, seorang sarjana fiqh (hukum Islam), berpendapat bahwa ambiguitas dan pertentangan hadits (ucapan dan perbuatan Nabi) mengindikasikan pluralitas pandangan atas banyak persoalan agama di masa Nabi. Lihat Abu Zayd, *Rethinking the Quran*. Pernyataan Professor Khalid Mas'ud didasarkan pada komunikasi personal saya dengannya. Pendapat saya adalah bahwa, terlepas dari kebenaran argumen-argumen mereka, intervensi kesarjanaan Abu Zayd dan Mas'ud menerangkan aspek perjuangan itu dalam melihat teks-teks Islam dengan keterangan yang berbeda.

itu, merujuk semata pada kitab suci mungkin tidak akan berperan sebagai alat analitis yang efektif, tetapi harus diarahkan pada inti peperangan politik dalam membangun wacana hegemonik. Pernyataan bahwa "pemerintahan Islam memiliki karakter demokratis" mungkin naif secara analitis, tetapi ini merupakan sebuah ekspresi dari perjuangan untuk membuat pemerintahan Islam yang demokratis. Setidaknya, upaya untuk membuat agama yang betul-betul demokratis harus dimulai pada level intelektual. Tantangannya adalah bagaimana memberikan kekuatan-kekuatan material tentang penafsiran-penafsiran demokratis, untuk melarutkan mereka dalam kesadaran populer.

Penekanan Foucault pada kekuatan kata-kata, kekuatan wacana, sudah banyak dikenal orang dan bersifat instruktif. Tetapi kita dapat membantah klaim-klaim Foucault yang tidak lengkap dengan beralasan bahwa kekuatan tidak terletak semata-mata dalam kata-kata atau dalam "kebenaran inti" yang terekspresikan dalam kata-kata, tetapi utamanya pada orang yang mengucapkannya, orang yang memaknai kebenaran sehingga menggerakkan kata-kata itu. Dengan kata lain, wacana tidak memiliki kekuatan apapun tanpa diberi kekuatan material. Seharusnya kita tidak hanya mencari apa wacananya, tetapi lebih khusus lagi, di mana kekuatan itu terletak. Ide tentang, katakanlah, "Islam sesuai dengan demokrasi" membawa tekanan yang berbeda bergantung pada siapa yang mengekspresikannya. Tidak cukup hanya dengan mengatakan bahwa ide-ide itu "benar"; tetapi ide-ide itu harus diberi kekuatan material dengan memobilisasi konsensus di sekelilingnya. Ini secara hebat akan membawa kita ke dalam dunia teori dan praktik gerakan sosial yang, saya sarankan, menjembatani antara wacana dan kekuatan, antara kata dan dunia. Kesesuaian dan ketidaksesuaian Islam dan demokrasi bukanlah bahan spekulasi filosofis, melainkan masalah perjuangan politik. Ini tidak lebih hanyalah sebuah persoalan teks yang menjadi

penyeimbang antara kekuatan yang menginginkan agama demokratis dan yang mengejar versi otoriter. *Islamisme* dan *pos-Islamisme* menceritakan kisah dari dua kekuatan sosial ini.

ISLAMISME: PERGERAKAN DAN PANDANGAN DUNIANYA

Secara umum, Islamisme muncul sebagai bahasa penegasan diri untuk memobilisasi masyarakat (kebanyakan kelas menengah) yang merasa termarginalkan oleh proses-proses ekonomi, politik, atau budaya dominan dalam masyarakatnya; masyarakat yang merasakan kegagalan modernitas kapitalis maupun utopis sosialis yang kemudian membuat bahasa moralitas melalui agama dan menginginkan pergantian sistem politik. Dalam hal ini, cara kelas menengah muslim berkata tidak terhadap apa yang mereka anggap orang luar—elite-elite nasional, pemerintah sekuler, dan sekutu-sekutu Baratnya pemerintah. Mereka menolak keras "dominasi budaya Barat", rasionalitas politiknya, sensibilitas moralnya, dan simbol-simbol normatifnya, walaupun kelas menengah muslim ini berbagi banyak fitur dengan mereka—dasi, makanan, pendidikan, dan teknologi. Sebaliknya, orang-orang yang menikmati dan menjadi sejahtera di bawah kondisi sosio-ekonomi dan budaya modern era globalisasi, apabila mereka tidak sekuler, berarti menganut jenis Islam yang berbeda, yakni Islam moderat, atau lebih tepatnya "kesalehan pasif".

Dalam upaya pencarian ideologi asal yang "otentik", kelompok Islamisme mencoba mengartikulasikan sebuah versi Islam yang dapat merespons defisit politik, ekonomi, dan budaya mereka. Kelompok Islamisme ini membayangkan Islam sebagai sebuah sistem ketuhanan yang lengkap dengan model politik, kode budaya, struktur hukum, dan tatanan ekonomi yang superior—singkatnya, sebuah sistem yang merespons semua permasalahan manusia. Lebih penting lagi, Islam yang demikian menawarkan

rasa hormat dan percaya diri, serta kemandirian dan kebebasan dalam banyak hal. Didukung oleh bahasa populis yang kuat dan kontrol sosial yang keras, penafsiran Islam seperti ini cenderung memarginalkan atau bahkan mendzalimi orang-orang yang tetap berada di luar pemahamannya yang sempit: melawan adat, sekuler, non-Islamisme, minoritas agama, dan banyak perempuan. Pada inti paradigma Islamisme, terdapat campuran antara kesalehan dan kewajiban, antara kesetiaan dan tugas.

Islamisme kontemporer, sebagai sebuah gerakan dan wacana, telah tumbuh sejak tahun 1970-an dengan latar belakang politik perang dingin dan jelas-jelas merupakan sebuah fenomena historis. Dua proses yang berbarengan tetapi bertentangan ini mendorong Islamisme pada posisinya yang hegemonik: peluang dan penindasan. Kesempatan untuk pengembangan pendidikan secara massif, pembangunan ekonomi, pengelolaan kekayaan yang berlimpah (kekayaan minyak), dan mobilitas sosial, semua berjalan bersamaan dengan represi politik yang terus berlanjut, marginalisasi, rasa terhina, dan ketidaksetaraan yang mulai tumbuh (lihat Bab 2). Pada tahun 1950-an, sepuluh universitas telah ada di seluruh dunia Arab; menjelang 2003 jumlah itu telah meningkat menjadi lebih dari dua ratus.[18] Poin pentingnya adalah bagaimana anggota kelompok kelas menengah yang masih termarginalkan ini—mayoritas adalah pelajar—benar-benar sadar akan keterpinggirannya; bahwa mereka mengalami sebuah "kebiadaban moral" yang dahsyat yang mereka arahkan kepada pemerintah dan kaum elite mereka sendiri, yang telah bersekutu dengan kekuatan-kekuatan Barat, khususnya Amerika, pemerintahan yang ironisnya telah mendukung oposisi Islam sebagai sebuah benteng terhadap komunisme dan nasionalisme sekuler. Di dunia Arab, kelas-kelas politik menganggap pendudukan Israel

[18] UNESCO, *Statistical Yearbook*, 2003.

atas tanah Palestina yang didukung oleh Amerika sebagai bukti penaklukan di tingkat global. Upaya pendudukan Israel atas Palestina yang tak kenal menyerah ini (secara khusus di bawah pemerintahan Likud Kanan) mengasumsikan sebuah pusat dalam sentimen masyarakat muslim-Arab yang mana perjuangan mereka untuk memperoleh kembali "kehormatan" dengan membebaskan tanah Arab sering mengalihkan pencarian mereka atas demokrasi. Dengan kata lain, kebebasan dari dominasi luar negeri dipandang lebih baik dari pada memperoleh kebebasan di rumah sendiri.[19]

Karena populisnya penggunaan istilah Islamisme, beberapa pengamat cenderung menghubungkan gerakan Islamisme Timur Tengah dengan teologi pembebasan Amerika Latin. Walaupun agama menjadi kerangka masing-masing gerakan, istilah Islamisme dan teologi pembebasan memiliki makna yang berbeda. Teologi pembebasan berawal dari sebuah upaya mereformasi gereja dari dalam dan berkembang menjadi sebuah gerakan sosial di mana perhatian orang-orang yang tercabut hak miliknya mengasumsikan sebuah tempat yang ideal. Teologi pembebasan bermaksud mengubah perhatian gereja Katolik terhadap sekelompok kecil penguasa dan pengabaiannya atas masyarakat miskin yang pada saat itu gerakan sosialis (khususnya revolusi Kuba) sedang mencoba menegakkan panji keadilan sosial dan memprotes penyimpangan sosial gereja. Dipimpin para teolog yang sadar sosial, tujuan strategis teologi pembebasan adalah "pembebasan orang miskin"; penafsirannya terhadap ajaran-ajaran Kristen (Gospel) berasal dari ambisi strategis ini.[20]

---

[19] Sebuah survei tentang opini politik di lima negara Arab (Aljazair, Moroko, Palestina, Lebanon, dan Yordania) menilai lebih tinggi terhadap "freedom from occupation" daripada kebebasan memilih, transparansi, kebebasan pers atau media, berserikat, atau pemerintahan yang bisa dipertanggungjawabkan. Lihat, *Arab Human Development Report*, 2004.

[20] Pembahasan dan konklusi-konklusi sebelumnya berkenaan dengan teologi pembebasan di Amerika Latin tergambar dalam buku-buku berikut ini: Smith,

Sebaliknya, Islamisme, meskipun beragam, mempunyai tujuan-tujuan sosial dan politik yang lebih luas. Perhatian utamanya bukanlah pembangunan sosial atau buruknya kemiskinan, melainkan lebih pada membangun sebuah "komunitas ideologis"; mendirikan sebuah negara Islam atau menerapkan hukum Islam dan kode moral Islam. Orang-orang miskin dapat berharap mendapat keuntungan dari "efek tetesan" (*trickle-down effect*) moral Islam. Singkatnya, gerakan Islamisme Timur Tengah dan teologi pembebasan Amerika Latin mewakili dua perlintasan sosial dan politik yang sangat berbeda. Kesamaan gerakan Islamisme, khususnya Islamisme radikal, dengan gerakan gerilya Amerika Latin tahun 1960-an dan 1970-an bukan dalam teologinya, melainkan dalam profil sosial penganutnya dan kondisi saat pemunculannya. Munculnya kedua gerakan ini dapat dilacak dari kondisi transformasi sosial yang simultan (urbanisasi yang cepat, pemerataan pendidikan sampai perguruan tinggi, dan harapan terhadap mobilitas) dan ongkos sosial dari orang-orang yang impian mobilitas ekonominya telah dihancurkan oleh struktur sosial dan politik yang tidak adil. Tentunya, konteks global dan regional yang berbeda memengaruhi kerangka ideologis setiap gerakan: paham kiri sekuler dalam kasus gerakan gerilya Amerika Latin dan agama radikal di kalangan gerakan Islamisme Timur Tengah.

Dalam masyarakat muslim Timur Tengah, kelas politik secara khusus menyisakan masyarakat lapisan menengah terdidik: pegawai negeri, mahasiswa, profesional, dan cendekiawan yang memobilisasi "jalanan" pada tahun 1950-an dan 1960-an dengan mengusung ideologi nasionalisme, ba'athisme, sosialisme, dan keadilan sosial. Islamisme merupakan ideologi paling akhir dari

---

The Emergence of Liberation Theology; Gutierrez, *A Theology of Liberation*; Boff and Boff, *Salvation and Liberation*; Lowy, *The War of Gods*; Kovel, "The Vatican Strikes Back"; Bonine, "The Sociohistorical Meaning of Liberation Theology; dan Nepstad, "Popular Religion, Protest, and Revolt".

pandangan dunia yang besar ini. Dengan dukungan inti dari lapisan tengah yang lebih miskin, gerakan Islamisme telah sukses selama tiga dekade dalam menggerakkan sejumlah besar penduduk yang kecewa melalui *Islamisasi yang murah*: dengan slogan bahasa kemurnian moral dan budaya (misalnya: perlunya melarang alkohol atau literatur yang "tak bermoral", atau memunculkan isu tentang publik perempuan), menuntut politik identitas, dan melakukan kerja amal yang produktif. Namun bagitu, menjelang pertengahan tahun 1990-an menjadi jelas bahwa kelompok Islamisme tidak bisa bergerak jauh ketika sampai pada Islamisasi yang lebih merugikan: mendirikan pemerintahan dan ekonomi Islam, melakukan hubungan internasional sesuai dengan kewarganegaraan nasional dan global modern. Akibatnya, kekuasaan Islamisme menghadapi krisis yang besar di mana pun ia dipraktikkan (sebagaimana di Iran, Sudan, dan Pakistan). Pada saat bersamaan, strategi kekerasan dan perjuangan bersenjata yang diadopsi oleh Islamisme radikal (di Mesir dan Aljazair, contohnya) gagal mencapai targetnya. Gerakan Islamisme dipaksa oleh negara otoriter ataupun terpaksa untuk merevisi pandangan awalnya. Banyak yang meninggalkan wacana-wacana yang menghancurkan atau metode-metode kekerasan dan mulai membangun sebuah visi yang lebih demokratis untuk proyek-proyek Islamisme mereka.

Perubahan ini tidak mengakhiri peran politik Islam. Kondisi sosial politik global dan domestik terus berlanjut dan menggerakkan seruan bagi politik keagamaan dan moral, khususnya pada bangsa-bangsa yang belum mengalami Islamisme. Sentimen anti-Islam di Barat pasca serangan 11 September 2001, dan selanjutnya "perang atas terorisme," menguatkan kembali perasaan ketidakamanan dan kebiadaban luar biasa di kalangan muslim yang merasa bahwa Islam dan muslim berada di bawah serangan gencar yang bertubi-tubi. Kondisi ini meningkatkan seruan nativisme dan

keberagamaan, dan partai-partai Islam yang bersikap oposisi terhadap kebijakan Amerika di Afganistan mendapat sukses besar di beberapa pemilihan nasional tahun 2002. Partai Keadilan dan Pembangunan di Maroko mendulang perolehan kursinya menjadi 42 kursi dalam pemilu September 2002. Pada bulan Oktober 2002, gerakan Islamisme menduduki tempat ketiga dalam pemilu lokal Aljazair, dan aliansi partai keagamaan di Pakistan memenangi 53 dari 150 kursi di parlemen. Bulan November, kelompok Islamisme memenangi 19 dari 40 kursi parlemen di Bahrain, Partai Keadilan dan Pembangunan Turki mendapat 66 persen di legislatif.[21] Namun begitu, kemenangan pemilu ini sedikit berarti bagi kebangkitan Islamisme (yang dipahami sebagai proyek politik yang memiliki kepedulian nasional) daripada sebuah pergeseran dari Islam politik ke bahasa yang terfragmentasi dalam kaitannya dengan kesalehan sosial dan ancaman anti-Islam transnasional. Memang banyak masyarakat muslim berada dalam tepi lingkaran pos-Islamisme.

APA POS-ISLAMISME ITU?

Istilah pos-Islamisme secara relatif mempunyai sejarah singkat. Tahun 1996, saya menulis dalam sebuah esai pendek "Munculnya Masyarakat Pos-Islamisme"[22] di mana saya menciri-kan artikulasi trend-trend sosial yang dominan, perspektif politik, dan pemikiran keagamaan yang mana Iran pasca-Khomeini telah mulai menyaksikan trend-trend yang akhirnya bergabung ke dalam "gerakan reformasi" akhir tahun 1990-an. Esai tentatif saya hanya berkaitan dengan trend-trend masyarakat, walaupun beberapa ada yang berada di tingkat pemerintah yang bisa saya anggap pos-Islamisme. Memang sebagaimana digunakan secara

---

[21] Lihat Bayat, "The 'Street' and the Politics of Dissent."

[22] Lihat Bayat, "The Coming of a Post-Islamist Society.

asli, pos-Islamisme hanya menyinggung realitas yang ada di Republik Islam Iran, tidak pada latar dan masyarakat yang lain. Tetapi, spirit intinya merujuk pada metamorfosis Islamisme (dalam ide, pendekatan, dan praktik), baik secara eksternal maupun internal.

Sejak itu, sejumlah pengamat di Eropa menyebarkan istilah tersebut, sering secara deskriptif, merujuk utamanya pada apa yang mereka lihat sebagai pergeseran strategi dan sikap kelompok militan Islamisme di dunia Islam.[23] Karena digunakan oleh para penulis dengan cara yang berbeda-beda, istilah tersebut tampak lebih membingungkan daripada menjelaskan. Bagi beberapa orang seperti Gilles Kepel, "pos-Islamisme" menggambarkan keterpisahan Islamisme dari doktrin-doktrin kelompok jihad dan salaf (konservatif dan literalis), sementara yang lain, seperti Oliver Roy, memahaminya sebagai sebuah "privatisasi" dari Islamisasi (sebagaimana dipertentangkan kepada Islamisasi negara) di mana penekanannya diletakkan pada bagaimana dan di mana Islamisasi terjadi, melebihi isinya. Yang lain cenderung menggunakannya tanpa mendefinisikannya. Tetapi biasanya, istilah ini disajikan dan dipahami utamanya sebagai sebuah kategori empiris para analis yang mewakili era tertentu atau akhir satu sejarah.

---

[23] "Le Post-Islamisme" Roy adalah sebuah pengantar dari sejumlah esai yang Roy anggap berbicara tentang trend pos-Islamisme. Reinhard Schuize menggunakan "pos-Islamisme" untuk menggambarkan "Islamisme pos-modern" sebagai sebuah pandangan dunia yang semakin terfragmentasi dan teretniskan karena penafsiran kembali dan lokalisasi Islamisme yang tumbuh. Lihat Schulze, "The Ethnization of Islamic Cultures." Bagi Gilles Kepel dalam *Jihad* (hlm. 368), istilah tersebut menggambarkan orientasi baru dari beberapa kelompok Islamisme yang mengatasnamakan demokrasi dan HAM, memisahkan diri dari doktrin-doktrin radikal, jihad, dan *salafi*. Yang lain kurang dalam mengonseptualkan peristilahan tersebut. Satu pengecualian adalah perlakuan Farhad Khosrokhavar terhadap istilah tersebut dalam menilai pandangan-pandangan dari beberapa "intelektual pos-Islamisme Iran" seperti 'Abd al-Karim Sorosh. Lihat Khosrokhavar, "The Islamic Revolution in Iran."

Konseptualisasi dan kesalahpahaman yang muncul dari istilah tersebut telah menarik reaksi-reaksi yang kurang baik. Beberapa kritik mempersoalkan tentang tujuan akhir Islamisme (yang dipahami utamanya dalam istilah-istilah pendirian sebuah negara Islam) sebagai keinginan prematur, walaupun diakui adanya pergeseran signifikan dalam strategi dan pemahaman di beberapa kelompok Islam militan.[24] Apa yang tampak berubah, menanggapi kritik di atas, bukanlah Islam politik (berpolitik dalam kerangka Islam), melainkan hanya versi tertentu revolusi.[25] "Pos-Islamisme", pada tanggapan yang lain, tidak mementingkan realitas berbeda, tetapi hanya satu varian politik Islam.[26]

Dalam formulasi saya, pos-Islamisme mewakili, baik *kondisi* maupun *proyek*, yang kemudian dilekatkan dalam satu master (multidimensi) gerakan. Pada masa-masa awal, ia merujuk pada kondisi sosial dan politik sebagai fase eksperimentasi; pada masa ini, seruan, energi, dan sumber-sumber legitimasi Islamisme terkuras habis, bahkan dari kalangan para pendukung yang sebelumnya sangat berambisi. Kelompok Islamisme menyadari keganjilan dan ketidaksempurnaan sistem yang mereka miliki ketika mencoba menormalkan dan diinstitusionalkan pada satu bentuk pemerintahan. Percobaan yang terus menerus membuatnya rentan terhadap pertanyaan dan kritik. Akhirnya, upaya-upaya pragmatis untuk mempertahankan sistem menguatkan upaya meninggalkan prinsip-prinsip dasarnya. Islamisme didesak untuk menemukan jati dirinya, baik oleh pertentangan internalnya

---

[24] Umpamanya, lihat Rashwan, "Wishful Thinking."

[25] Lihat Roussillon, "Decline of Islamism?"

[26] Lihat, umpamanya, Ismail, "The Paradox of Islamist Politics." Lihat juga Burgat, *Face to Face with Political Islam*, hlm. 180-81. Olivier Roy mendefinisikan pos-Islamisme sebagai "privatisasi dari re-Islamisasi." Ia merujuk pada "neo-fundamentalisme" yang terindividualisasi." Lihat Roy, *Globalised Islam*, hlm. 97. Saya menggunakan istilah ini dalam sebuah gaya yang secara fundamental berbeda.

sendiri maupun oleh tekanan masyarakat. Transformasi besar diskursus agama dan politik di Iran selama 1990-an merupakan contoh kecenderungan ini.

Bukan hanya satu kondisi, pos-Islamisme juga sebuah proyek, sebuah upaya sadar untuk membangun konsep rasionalitas dan modalitas secara strategis untuk membatasi gerakan Islamisme di area sosial, politik, dan intelektual. Tetapi, pos-Islamisme tidak anti Islam ataupun sekuler, ataupun non-Islam. Lebih dari itu, ia mewakili upaya untuk meleburkan keagamaan dan hak, iman dan pembebasan, Islam dan kebebasan. Ia merupakan upaya membalik prinsip-prinsip dasar Islamisme di atas kepalanya sendiri dengan menekankan hak-hak daripada tugas dan kewajiban, menjunjung pluralitas dari dera suara otoritatif tunggal, menegaskan kesejarahan kitab suci, dan untuk selalu menatap masa depan di balik masa lampau. Ia berjuang untuk mensinergikan Islam dengan pilihan dan kebebasan individu, demokrasi dan modernitas (hal yang menjadi penekanan pos-Islamisme), untuk menggapai apa yang oleh para sarjana diistilahkan sebagai sebuah "modernitas alternatif." Pos-Islamisme diekspresikan melalui pengakuan akan yang sekuler, pembebasan dari rigiditas, dan penghapusan monopoli kebenaran agama. Singkatnya, Islamisme didefinisikan sebagai peleburan agama dan tanggung jawab, pos-Islamisme menekankan sikap keberagamaan dan HAM.

Apakah Islam membenarkan ide-ide demokrasi atau tidak, bergantung terutama pada apakah para pendukung dalam perspektif di atas mampu membangun hegemoni politik di tengah masyarakat dan negara. Sejarah pergerakan sosio-religius di Iran dan Mesir sejak tahun 1970-an menawarkan dasar yang tepat untuk menguji logika, kondisi, dan kekuatan-kekuatan di balik politik pembentukan apakah Islam bisa menerima demokrasi atau tidak. Di Iran, revolusi 1979 dan berdirinya negara Islam menciptakan kondisi bagi munculnya pergerakan oposisi yang

bermaksud meningkatkan Islamisme di tengah masyarakat dan pemerintahan. Berakhirnya perang Irak (1988), wafatnya Ayatollah Khomeini (1989), dan program rekonstruksi pasca perang di bawah kekuasaan Presiden Rafsanjani ditandai titik balik pos-Islamisme. Ia mengungkapkan sendiri dalam beragam praktik dan ide sosial, termasuk manajemen urban, praktik feminis, perspektif teologi, serta trend-trend dan gerakan-gerakan sosial dan intelektual. Para pemuda, mahasiswa, perempuan, dan intelektual agama, serta banyak pegawai pemerintah membutuhkan demokrasi, hak-bak individu, toleransi, dan kesetaraan gender, tetapi pada saat yang sama, mereka menolak menyingkirkan sensibilitas keagamaannya. Resistensi dan perjuangan yang tak kenal lelah yang dilakukan masyarakat awam memaksa para pemikir agama, elite spiritual, dan aktor politik untuk melakukan perubahan paradigma yang berarti. Lembaran-lembaran revolusi Islamisme lama meninggalkan ide-ide awal dan memperingatkan bagaimana bahayanya negara-agama terhadap agama dan negara itu sendiri. Lawan dari negara Islam, baik dari dalam maupun dari luar, memerlukan sekularisasi dengan tetap berpegang teguh pada etika-etika keagamaan di masyarakat.

Namun begitu, Mesir mengikuti cara berbeda. Sebagai ganti revolusi Islam, ia membangun sebuah gerakan sosial Islam yang merembes pada visi moral konservatif, bahasa populis, dan cenderung patriarkal serta penganut literal kitab suci. Menjelang awal 1990-an, melalui dakwah dan kerja gabungan, gerakan ini mendapat perhatian besar dari masyarakat sipil dan bergerak ke ruang-ruang yang diklaim sebagai institusi negara. Walaupun gagal mengeluarkan rezim sekuler Mesir, gerakan tersebut meninggalkan tanda abadi pada masyarakat maupun negara. Ditelan oleh "mode Islam" yang merembes, aktor-aktor utama masyarakat Mesir, termasuk para cendekiawan, orang kaya baru, al-Azhar (lembaga penegakan Islam), dan elite-elite penguasa, bernaung di bawah

bahasa etika moral nativisme dan konservatif, kadang-kadang meminggirkan suara-suara kritis, pemikiran keagamaan yang inovatif, dan tuntutan-tuntutan untuk reformasi demokratis. Akhirnya, karena terancam oleh meluasnya Islamisme, negara berwenang mengambil aspek-aspek keagamaan konservatif dan sentimen nasionalis (yang digerakkan oleh konflik Arab-Israel yang terus menerus) untuk menyusun "revolusi pasif" Mesir. Revolusi pasif Islam ini mewakili suatu restorasi Islam terencana di mana negara sukses dalam mengejar target perubahan. Namun begitu, gerakan demokrasi yang baru lahir (Kifaya) tahun 2005 melahirkan beberapa perubahan iklim politik, namun struktur politik tetap otoriter, pemikiran keagamaan stagnan dan eksklusif, dan munculnya kelas politik yang natif. Jadi, Mesir sedikit menyerupai perlintasan pos-Islamisme yang pernah terjadi di Iran.

Apakah pos-Islamisme merupakan fenomena bangsa Iran yang eksklusif? Sementara revolusi Islam mendukung gerakan serupa di negara-negara muslim lain selama tahun 1980-an, pengalaman kelompok pos-Islamisme Iran juga telah menyumbangkan suatu pergeseran ideologi di kalangan kelompok pergerakan Islamisme (sebagaimana di Tunisia Partai Islam al-Da'wa yang dipimpin oleh Rashed al-Ghannoushi).[27] Namun begitu, sejak awal tahun 1990-an, dinamika internal dan kekuatan-kekuatan global telah memainkan peran yang lebih besar dalam menghasut pos-Islamisme di kalangan umat muslim dunia. Strategi kelompok pluralis masyarakat Libanon Hizbullah awal 1990-an membawa perpecahan gerakan tersebut; munculnya Partai Al-Wasat pertengahan tahun 1990-an di Mesir sebagai alternatif kelompok Islamisme militan dan Ikhwanul Muslimin; kebijakan dan praktik inklusif partai-partai keagamaan di Turki (Partai Rifah, *Virtue*, dan

[27] Lihat interviu bersama Rasyed al-Ghannoushi dalam *al-Ahram Weekly*, 1-9 Oktober 1998; dan *al-Ahram Weekly*, 24-30 Desember, 1998, hlm. 9.

Justice and Development); pergeseran diskursif Jami'at-i Islami India pada kecenderungan ideologis yang lebih inklusif, pluralistik, dan ambisius;[28] merebaknya trend "Islamo-liberal" di Saudi Arabia akhir tahun 1990-an yang mencari kompromi antara Islam dan demokrasi;[29] semuanya merupakan tanda-tanda trend pos-Islamisme masyarakat muslim saat ini. Gerakan Islam Turki Fetullah Gelen merupakan contoh yang khas, di mana Gelen dan para pengikutnya telah mencoba memproduksi gerakan politik yang menyokong modernisme, nasionalisme, toleransi, dan demokrasi selain tetap menghargai ajaran-ajaran agama.[30] Dalam setiap kasus di atas, pos-Islamisme mengekspresikan dirinya dalam bentuk yang beragam; dari paket ideologi Islamisme tentang universalisme, monopoli kebenaran agama, eksklusivisme, sikap ambigu, multiplisitas, inklusif, dan kompromi dalam prinsip-prinsip dan praktik gerakan. Saya harus menekankan bahwa "Islamisme" dan "pos-Islamisme" berperan terutama sebagai kategori-kategori konseptual dalam menandai akar perubahan dan perbedaan. Namun begitu, dalam dunia nyata mungkin banyak muslim menganut secara eklektik dan simultan aspek-aspek dari dua wacana tersebut. Tetapi, kemajuan pos-Islamisme sebagai sebuah trend tidak dilihat sebagai akhir sejarah Islamisme. Ia seharusnya lebih dipandang sebagai kelahiran dari sebuah wacana dan politik yang berbeda secara kualitatif dengan pengalaman Islamisme. Dalam kenyataan, kita mungkin menyaksikan proses simultan dari Islamisasi dan pos-Islamisasi.

Walaupun gerakan pos-Islamisme telah berhasil, dalam beragam tingkatan, menggeser wacana agama dan politik, mereka

---

[28] Lihat Ahmad, "From Islamism to Post-Islamism."

[29] Untuk analisis tentang trend "Islamo-liberal" atau gerakan reformasinya Saudi Arabia, lihat Lacroix, "A New Element in the Saudi Political-Intellectual Field."

[30] Lihat Aras and Caha, "Fethullah Gulen"; lihat juga Dagi, "Rethinking Human Rights."

harus mengubah sistem politik otoriter dalam masyarakat muslim. Pos-Islamisme Iran, sekalipun bergerak sejak awal 2000-an, telah gagal membangun sistem demokrasi secara penuh Republik Islam tersebut. Proyek "reformasi politik"nya, yang diseimbangkan untuk menjadi sebuah model lokal transformasi demokrasi di kalangan muslim Timur Tengah, digagalkan oleh lingkaran kelompok reformis sendiri dan oleh kekuatan yang memaksa dari lembaga keulamaan yang berkuasa untuk melumpuhkan gerakan refomasi itu. Dengan kata lain, penolakan terhadap sistem pemerintahan demokratis dalam masyarakat muslim mempunyai sedikit kaitan dengan agama; persoalan ini lebih terkait dengan kepentingan materi dan non-materi dari orang-orang yang memegang kekuasaan. Ke arah mana kemudian gerakan sosial mampu membawa perubahan politik di Timur Tengah, sementara mayoritas muslim terkungkung antara pemerintah otoritarian, oposisi Islamisme, dan ancaman dominasi luar negeri?

Dalam konteks di atas, perubahan diskursif jelas tidak memadai untuk membuat transformasi institusional yang nyata. Gerakan diperlukan untuk memenangi kekuatan politik. Tetapi bagaimana gerakan sosial yang terikat pada strategi anti-kekerasan dapat mengakali kekuasaan negara yang memaksa? Sebagaimana saya bahas dalam bab akhir, pergerakan sosial yang merembes bukanlah ekspresi episode tunggal yang lambat laun menghilang di bawah aksi represi. Semua itu lebih merupakan proses multi-segi yang lahir dari agensi dan perubahan secara fluktuatif, yang "pertalian progresif" abadinya dapat merevitalisasi mobilisasi rakyat ketika kesempatan muncul. Melalui produksi budaya, mereka mendirikan gaya hidup dan model pemikiran baru, menjadikan dan melakukan suatu gerakan yang diharapkan mampu merekondisi dan mensosialisasikan negara dan elite-elite politik ke dalam sensibilitas, cita-cita, dan harapan-harapan masyarakatnya. Sosialisasi negara menawarkan pertanda untuk memahami

efek gerakan sosial dan model "kewarganegaraan yang aktif" untuk mendukung peralihan demokrasi di masyarakat muslim.

Untuk menguraikan permasalahan ini, saya mulai dalam bab berikut dengan memberi latar belakang sejarah dua jalan politik berbeda, yaitu Iran dan Mesir. Analisis komparatif dimulai dengan sebuah pertanyaan kunci: mengapa Iran di akhir 1970-an melakukan sebuah *revolusi* Islam, sementara Mesir di awal 1980-an, dengan seting sosio-religius yang hampir sama, hanya mengalami gerakan Islamisme? Sub judul tiga bab ini akan menguji implikasi penerapan teori berbeda bagi hubungan antara Islam dan demokrasi. Bab 3 mencatat peristiwa pembentukan pergerakan sosial pos-Islamisme Iran tahun 1990-an, yang melekat dalam aktivisme kolektif generasi muda, mahasiswa, kaum perempuan muslim, dan para intelektual agama yang menekankan pemahaman yang lebih inklusif tentang Islam. Saya mengatributkan pemunculan pos-Islamisme dengan pertentangan antara negara Islam dan perubahan sosial yang besar (pemberantasan buta huruf massal, urbanisasi yang meluas, dan alur-alur transnasional) yang menggerakkan agen-agen individual dan kolektif kota baru yang mana negara Islam ini tidak mampu digabung-kan. Bab 4 mengalamatkan kerja pos-Islamisme di tingkat negara. Ketika gerakan reformasi bergerak untuk berbagi otoritas politik, ia memeriksa perjuangan dan anomali dari sebuah gerakan sosial yang memiliki satu kaki pada kekuasaan negara.

Strategi reformasi total pos-Islamisme Iran memiliki kesamaan dengan yang dilakukan Islamisme Mesir selama tahun 1980-an. Reformasi Islam di Mesir mencapai hasil yang mencolok di tingkat masyarakat, setingkat dengan palang pintu negara. Ketika peme-rintah dipaksa mundur oleh paduan dari represi dan derma, Mesir menjadi contoh paling tepat penerapan "revolusi pasif" ala Gramscian, yang diwarnai oleh munculnya fragmentasi Islamisme, kebuntuan politik, dan stagnasi dalam pemikiran agama dan

intelektual (dibahas di Bab 5). Jadi, dinamika hubungan antara Islam dan demokrasi di Mesir berbeda secara radikal dengan yang terjadi di Republik Islam Iran. Mesir menjalankan Islamisasi besar-besaran, sementara Iran mengalami transisi pos-Islamisme. Tetapi, gerakan-gerakan sosial ini tidak pernah betul-betul berhasil mentransformasi rezim-rezim politik di kedua negara tersebut.

Dengan cara apa gerakan-gerakan sosial dapat menggugah negara dan elite-elite politik ke dalam kepekaan nasib rakyatnya? Saya menyimpulkan dengan saran bahwa warga negara muslim mungkin akan mampu menempa gerakan yang bersinambungan dengan sebuah aturan moral dan politik yang inklusif apabila mereka menguasai "seni kehadiran" (*the art of presence*).

2.
REVOLUSI TANPA GERAKAN, GERAKAN TANPA REVOLUSI
Aktivisme Islam di Iran dan Mesir (1960-an—1980-an)

Mengapa Iran era 1970-an dengan perekonomiannya yang berkembang, kelas menengahnya yang makmur, sistem politiknya yang represif, kekuatan militernya yang massif, dan aliansi internasionalnya yang kuat, bisa mengalami sebuah Revolusi Islam? Sedangkan Mesir, di awal 1980-an, dengan aliansi internasionalnya yang sama kuat, namun dengan perekonomian yang lebih lemah, kelas menengah yang miskin, dan sistem politik yang lebih liberal, tidak mencukupi dalam melakukan revolusi dan hanya mengalami sebuah gerakan Islam?[1] Cerita apa yang bisa kita pahami dari pengalaman kedua negara tersebut tentang perubahan politik secara umum dan terutama karakter Islamismenya?

Menjelaskan Revolusi Islam

Sarjana arus utama memandang revolusi Iran sebagai puncak dari sebuah proses ideologis, yakni gerakan Islam yang telah

[1] Tahun 1978, pendapatan per kapita Iran mencapai $ 2,400; tetapi di Mesir tahun 1988 hanya masih $ 660. Selama tahun 1970-an, 15 persen dari penduduk Teheran tinggal di area-area liar (dan sekitar 15 persen di area-area kumuh); untuk Kairo di awal 1990-an gambarannya adalah sekitar 50 persen.

berkembang sejak akhir tahun 1960-an. Dalam karya impresifnya, Hamid Dabashi menginformasikan bahwa dalam "masyarakat yang sangat religius" ini, kelompok Islamisme telah lama menyiapkan sebuah peralihan Islam. Melalui lembaga-lembaga masjid, *hauzah* (seminari keagamaan Islam Syi'ah), khotbah-khotbah, dan publikasi-publikasi, mereka disibukkan dengan perekrutan, pengorganisasian, pelatihan, dan mobilisasi sumber-sumber dana agar mereka mampu beraksi ketika kesempatan muncul.[2] Demikian halnya, Mansoor Moaddel berpendapat bahwa munculnya "wacana Islamisme" selama "episode" yang berlangsung antara 1953-1977 memuncak dalam Revolusi Islam.[3]

Sementara Moaddel dan Dabashi fokus pada faktor-faktor internal, Anthony Parsons dan Nikki Keddie menganggap kebangkitan Islam sebagai penegasan populer "identitas muslim" terhadap penetrasi politik dan budaya Barat.[4] Menurut Parsons, revolusi Iran adalah unik dan bahwa "sekelompok penduduk Syi'ah Iran mengerti tentang apa yang tidak mereka inginkan (keberlanjutan pemerintaban Pahlevi) dan juga paham tentang apa yang sesungguhnya mereka inginkan (sebuah pemerintahan yang dikendalikan oleh pemimpin agama, para penjaga tradisi Islam Iran)".[5] Bagi Keddie, asosiasi yang tumbub antara sekularisme dan kontrol Barat yang diperlihatkan oleh hubungan pemerintah dengan kekuatan-kekuatan Barat juga memainkan peran.[6]

---

[2] Hamid Dabashi, *Theology of Discontent*, hlm. 110. Umpamanya, Said A. Arjomand menyatakan: "Di tahun 1961-1978... lembaga-lembaga keagamaan berada di bawah serangan yang keras dari negara Pahlevi dan harus mencari massa secara lebih giat untuk memobilisasi mereka dalam pertahanannya". Lihat Arjomand, "Shi'ite Islam and the Revolution in Iran," hlm. 302.

[3] Moaddel, *Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution*, dan Moaddel, "The Significance of Discourse in the Iranian Revolution". Lihat juga sebuah kritik yang menarik dari Moaddel oleh John Foran dalam "The Iranian Revolution and the Study of Discourses."

[4] Keddie, *Roots of Revolution*; Keddie, "Islamic Revival in the Middle East."

[5] Parsons, "The Iranian Revolution," him. 3.

[6] Keddie, *Roots of Revolution*, him. 72.

Lainnya menjelaskan revolusi tersebut sebagai macetnya tatanan sosial tradisional yang disebabkan oleh "dislokasi sosial dan gangguan normatif". Sa'id Amir Arjomand melihat hal ini sebagai akibat dari perubahan sosio-ekonomi yang digagas oleh negara. Oleh karena negara tidak mampu mengintegrasikan kelompok-kelompok yang mengambang dan kemudian kehilangan arah dalam menata strukturnya, dan negara justru menekan mereka ke dalam laskar ulama Syi'ah yang sejak 1960-an telah siap memobilisasi mereka. Gerakan Islamisme beraksi sebagai "gerakan integratif tandingan", yang menawarkan komunitas moral dan spiritual.[7] Apa yang terjadi pada 1979, menurut Arjomand adalah "sebuah Revolusi Islam dengan tujuan mendirikan negara teokrasi."[8]

Faktor-faktor struktural dan kepentingan-kepentingan kelas menjadi titik tekan kelompok pengamat lainnya. Ervand Abrahamian, Fred Halliday, Mohsen Milani, dan Nikki Keddie (dalam tulisan berikutnya) menganggap pertentangan antara pembangunan sosio-ekonomi dan otokrasi politik menjadi sumber utama konflik, selain kelas-kelas sosial sebagai pemain utama dalam revolusi.[9] Namun begitu, Misagh Parsa memberikan penekanan khusus pada peran negara; intervensi tingkat tinggi negara dalam akumulasi kapital mengikis peran mediasi pasar dan mengakibatkan negara menjadi sasaran dari semua konflik dan oposisi.[10]

Saya tidak bermaksud menawarkan penilaian menyeluruh dalam penjelasan-penjelasan ini. Dengan jelas para penulis telah membuka jalan terang yang berharga dalam kompleksitas Revolusi Iran. Akan tetapi, ada dua persoalan: *pertama,* meskipun berbeda,

---

[7] Arjomand, *The Turban for the Crown,* hlm. 106, 197-200.

[8] *Ibid.,* hlm. 6.

[9] Abrahamian, *Iran between Two Revolutions;* Halliday, *Iran;* Milani, *The Making of the Islamic Revolution in Iran;* Keddie, *Iran and the Muslim World.*

[10] Parsa, *Social Origins of the Iranian Revolution.*

mereka terlalu melebihkan peran gerakan Islamisme yang telah berkembang sejak tahun 1960-an atau bahkan lebih awal lagi, dalam membawa revolusi pada kemenangan. Ini asumsi yang saya pertanyakan dalam bab ini. *Kedua,* model-model yang diajukan bukan hanya menjelaskan revolusi saja, melainkan juga pada sebab utama kebencian dan mobilisasi rakyat sehingga harus tetap dilihat bagai-mana persisnya kebencian dan mobilisasi massa bisa berkembang menjadi sebuah revolusi. Memang, sebagaimana pendapat Henry Munson, kebanyakan faktor yang diungkapkan oleh para penulis di atas–kebencian terhadap dominasi asing, pemerintahan otoriter, perusakan terhadap nilai-nilai tradisional, dislokasi sosial, kemunduran ekonomi, ketidaksetaraan, dan intervensi negara–juga terdapat di beberapa negara Timur Tengah lainnya, namun tidak sampai memunculkan revolusi.[11] Untuk Mesir, David Snow dan Susan Marshall berpendapat bahwa imperialisme dan globalisasi budaya merupakan sebab-sebab yang mendasari gerakan Islamisme.[12] Tidak jauh berbeda, Francois Burgat dan William Dowell melihat Islamisme di Mesir dan Afrika Utara sebagai fase ketiga dekolonialisasi (kemerdekaan budaya termasuk yang bersifat diskursif) pasca-kemerdekaan politik dan ekonomi.[13] Namun demikian, Saad Eddin Ibrahim (termasuk juga Gilles Kepel), fokus pada krisis nasional yang disebabkan oleh pengaruh asing (khususnya, kekalah-an perang melawan Israel tahun 1967), anomali kelas, dan aliansi di kalangan migran rural terdidik sebagai kontributor utama munculnya gerakan Islamisme sejak 1970-an.[14] Di Mesir, seperti juga di Iran, baik faktor-faktor internal (sosio-ekonomi dan politik) maupun eksternal (kebencian

---

[11] Munson, *Islam and Revolution in the Middle East.*

[12] Snow and Marshall, "Cultural Imperialism, Social Movements."

[13] Burgat and Dowell, *The Islamic Movement in North Africa.*

[14] Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups"; Kepel, *Muslim Extremism in Egypt.*

terhadap dominasi Barat dan Israel) ikut mendorong timbulnya aktivisme Islam. Lantas mengapa Iran dan Mesir menapaki dua jalan yang berbeda? Mengapa revolusi bisa terjadi di Iran, tetapi tidak di Mesir? Analisis latar belakang struktural semata tidak akan bisa menjawab pertanyaan-pertanyaan ini tanpa menjelaskan hubungan antara mobilisasi massa dan kekuatan revolusi.

Gerakan Sosial dan Revolusi

Tidak ada satu model utama pun dari aksi kolektif yang mampu membangun teori dinamika transformasi aksi kolektif menjadi revolusi. Mereka umumnya tertarik menjelaskan sebab-sebab ketidakpuasan sosial dan krisis revolusi.[15] Menurut James Davies, "revolusi adalah hal yang paling mungkin terjadi ketika sebuah periode yang berlarut-larut dari perkembangan ekonomi dan sosial yang objektif diikuti oleh periode singkat pembelokan yang tajam."[16] Menurut tesis "deprivasi relatif" Ted Gurr, apa yang tampak menjembatani antara proses objektif ini dan peristiwa revolusi adalah suasana psikologis masyarakat, harapan-harapan, dan frustasi-frustasi mereka.[17] Akan tetapi, sebagaimana para teoritisi "mobilisasi sumber daya" tunjukkan bahwa kondisi psikologis masyarakat tidak mungkin berujung pada aksi apabila mereka tidak mampu memo-bilisir sumber-sumber kebutuhan dengan menciptakan peluang-peluang yang sesuai. Dalam konteks ini, konsep-konsep Charles Tilly tentang "peluang" (faktor-faktor yang memfasilitasi aksi kolektif) dan "penekan" (faktor-faktor yang menghalanginya) secara khusus bisa bermanfaat.[18] Begitu juga tingkat legitimasi penguasa, dinamika penggunaan kekerasan, dan

[15] Lihat, umpamanya, Skocpol, *States and Social Revolutions.*

[16] Davies, "Toward a Theory of Revolution," hlm. 6.

[17] Gurr, *Why Men Rebel.*

[18] Tilly, *From Mobilization to Revolution.*

sejumlah divisi di kalangan elite, sebagaimana dibahas oleh Quee-Young Kim.[19] Tetapi, mereka gagal dalam menangkap dinamika yang kompleks dari interaksi antara para oposan dan negara selama proses revolusi.

Ketidakpuasan masyarakat, apapun penyebabnya, dapat memunculkan dua tipe mobilisasi. Tipe *pertama*, aksi-aksi protes atau pemberontakan, seperti yang terjadi di Iran tahun 1978, yang bermaksud semata-mata untuk menghilangkan tatanan pemerintahan yang ada; ada kemungkinan mereka mampu membangun sebuah struktur alternatif, dan adakalanya mereka gagal. Tipe *kedua* adalah gerakan sosial. Selain bermaksud mengubah tatanan pemerintahan yang berkuasa, mereka juga mencoba mendirikan lembaga alternatif beserta sistem-sistem nilainya sebelum perubahan total dilakukan. Gerakan sosialisme Eropa, solidaritas Polandia, dan beberapa gerakan Islamisme merupakan contoh tipe ini. Umumnya, gerakan sosial tersebut terstruktur dan merupakan upaya jangka panjang dengan jumlah pengikut yang relatif besar untuk menciptakan perubahan sosial. Mereka mungkin terbentuk dari beragam aktivitas dengan cabang lembaga yang merambah dalam masyarakat sipil. Mereka mewakili konstituen dari beberapa lembaga dan *seting* budaya alternatif, mereka berbeda dengan aksi-aksi kolektif yang tanpa bentuk sebagaimana kerusuhan dan demonstrasi jalanan, dan berbeda dengan praktik-praktik yang dilakukan oleh kelompok-kelompok kepentingan yang terstruktur secara rigid dan yang peduli hanya pada anggotanya sendiri. Gerakan sosial ini juga berbeda dengan partai-partai politik yang mencari kekuasaan, kelompok-kelompok diskusi kecil yang dirahasiakan, atau organisasi-organisasi gerilya bawah tanah yang tidak memiliki basis massa, walaupun sebagian mungkin memiliki hubungan dengan kelompok-kelompok tersebut, namun sebatas

[19] Kim, "Disjunctive Justice."

berbagi beberapa fitur, atau bahkan bergabung menjadi satu (seperti Partai Rifah di Turki). Demikian juga, gerakan ini berbeda dengan revolusi yang melibatkan proses perubahan yang merembes, yang biasanya keras dan cepat, di mana otoritas politik runtuh dan diganti oleh para pesaingnya.[20]

Sebaliknya, aksi-aksi protes yang mungkin memuncak dalam pemberontakan biasanya bersifat sementara dan tidak berlangsung lama. Mereka terkadang sukses mencapai tujuan atau kalau tidak, justru tertindas. Sejak aksi penentangan otoritas politik secara langsung, elemen yang paling kritis dari gerakan protes adalah ke-sinambungan. Namun begitu, dalam beberapa kasus yang langka, gerakan protes dapat berubah menjadi gerakan sosial yang lebih terlembagakan dan terstruktur atau bahkan menjadi sebuah kelompok kepentingan. Jadwiga Staniszkis merujuk pada transformasi Solidaritas selama September 1980 dan Maret 1981, dari gerakan nasional menjadi kesatuan perdagangan sebagaimana "revolusi pembatasan diri Polandia".[21] Setelah tindakan keras rezim militer tahun 1981, Solidaritas memperoleh kembali status asalnya dan muncul kembali di akhir 1980-an mengikuti "Revolusi Gorbachev".[22]

Karena institusionalisasi aksi berlangsung di kalangan masyarakat sipil, gerakan-gerakan sosial dapat bertahan lebih lama daripada aksi-aksi protes dan pemberontakan-pemberontakan melawan negara. Namun begitu, karena mereka tergabung dengan kelembagaan sipil, gerakan-gerakan sosial kemungkinan besar

---

[20] Secara lebih tepat, revolusi adalah, dalam kata-kata Huntington, "sebuah perubahan yang cepat, fundamental, dan domestik violen dalam nilai-nilai dan mitos-mitos yang dominan dari sebuah masyarakat, lembaga-lembaga politik, struktur sosial, kepemimpinan, dan aktivitas politik pemerintahannya". Lihat Huntington, "Modernization and Revolution," hlm. 22.

[21] Staniszkis, *Poland's Self-Limiting Revolution*, hlm. 7.

[22] Kuczynski and Nowak, "The Solidarity Movement."

menghindari aktivitas dan perjuangan revolusi atau pemberontakan yang dimak-sudkan untuk mengganti susunan pemerintahan yang ada. Banyak faktor yang ikut andil di dalamnya. *Pertama*, berkaitan dengan elemen temporer. Tidak seperti gerakan pemberontakan yang berjangka waktu pendek (sebab ia bisa menghancurkan atau dihancurkan), gerakan-gerakan sosial berfungsi lebih lama, selama masyarakat masih kritis, membantah isu-isu kunci, dan mengklarifikasi tujuan-tujuan pergerakan. Beragam ide dapat berkembang, dan tendensi-tendensi berbeda pun muncul. Jika kejelasan dan keragaman adalah fitur utama gerakan sosial maka ambiguitas dan kesatuan adalah tanda-tanda pemberontakan. *Kedua*, karena perubahan positif bisa mereka hidupkan maka gerakan-gerakan sosial dapat mengubah kondisi dan keberadaannya. Sebagai contoh: "gerakan pengangguran" di Iran pada 1979 yang hilang dengan sendirinya karena beberapa tujuan telah diraih.[23] Tidak seperti aksi-aksi protes atau gerakan pemberontakan yang hanya menegasikan tatanan yang berlaku, gerakan-gerakan sosial cenderung membentuk lembaga-lembaga alternatif beserta sistem-sistem nilainya. Dalam proses ini, mereka membangun sistem kredit alternatif bagi warga miskin, klinik, pabrik-pabrik, bantuan-bantuan mutualis, perumahan, dan sistem-sistem kesejahteraan sosial, yang semuanya mengisi beberapa kebutuhan konstituen mereka. Mereka juga membuat subsistem sosial dan budaya yang biasanya berdampingan, sekalipun sering bertentangan dengan golongan dominan. Sistem-sistem pemilihan alternatif dalam perhimpunan, sindikat, hubungan antartetangga, dan asosiasi yang otonom bagi kelompok-kelompok terasing merupakan beberapa ekspresi lembaga mereka. Lebih dari itu, organisasi-organisasi keagamaan dan budaya, sekolah-sekolah, hari raya, amal, perkumpulan sosial, musik, seni, dan bahkan bangunan

[23] Lihat Bayat, "Workless Revolutionaries: The Movement of the Unemployed in Iran, 1979."

hukum, membentuk sebuah komunitas moral di mana masyarakat yang terpinggirkan merasa betah tinggal di dalamnya. Gerakan sosialis Austria tahun 1920-an dan aktivisme Islam Mesir adalah contohnya.

Beberapa teoretisi sosial neo-Durkhemian, seperti Arjomand, melihat lembaga-lembaga ini sebagai perekatan dari sebuah "komunitas gabungan" yang melahirkan oposisi pada lembaga-lembaga dan sistem-sistem nilai yang berkuasa (sebagaimana di Iran). Namun begitu, alih-alih menjadi oposan politik, komunitas gabungan ini justru tunduk pada apa yang oleh Guenther Roth (dalam sebuah analisis tentang demokrasi sosial di Kerajaan Jerman) disebut sebagai "integrasi negatif"; pendapatan ekonomi dan politik parsial yang dikombinasikan dengan eksistensi budaya dan sosial alternatif.[24] Di sisi lain, teoretisi integrasi Reinhard Bendix dan Seymour Martin Lipset (merujuk pada gerakan persatuan perdagangan Eropa Barat) berpendapat bahwa pelembagaan watak ini membantu para oposan mengembangkan kepentingan dan bekerja dalam sistem yang berlaku.[25] Meskipun demikian, saya ingin menekankan bahwa gerakan sosial tidak semata-semata menggabungkan para pesaingnya ke dalam sistem yang berlaku; mereka juga menghasilkan perubahan yang nyata dan menghidupkan subsistem yang mana aktor-aktornya beroperasi dan mereproduksi diri. Alih-alih membawa transformasi revolusioner yang tiba-tiba, gerakan sosial justru sering berdampingan dan bersaing dengan struktur sosial penguasa. Berbeda dengan aksi pemberontakan, gerakan sosial tidak bisa lepas dari suatu otoritas politik, walaupun kondisi ini tidak perlu menghukum mereka pada satu bentuk "penggabungan" kooptatif-ideologis dan politis sebab implementasi aksi dan gerakan itu sendiri sudah berarti perubahan yang besar bagi anggotanya.

[24] Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany*, hlm. 170.

[25] Bendix, *Nation-Building*, hlm. 86-89; Lipset, *Political Man*, hlm. 70-73.

Hal ini mengingatkan pada strategi Gramscian tentang "perang posisi," yang tidak semata-mata bertujuan merebut kekuasaan negara (sebagaimana yang dilakukan oleh para pemberontak dalam "serangan frontal" mereka), tetapi juga fokus untuk merebut dan memenangi masyarakat secara bertahap dengan memanfaatkan kepemimpinan moral dan intelektual atas lembaga-lembaga dan proses-proses sipil.[26] Revolusi sejati, bagi Gramsci, bukanlah semata-mata mengambil alih negara, melainkan memenangi masyarakat dengan membangun hegemoni lembaga, intelektual, dan moral: "kelompok sosial dapat dan memang harus sudah berlatih "kepemimpinan" sebelum memenangi kekuasaan yang memerintah (hal ini memang merupakan salah satu prasyarat dasar untuk memenangi kekuasaan)".[27] Walaupun perang posisi ini mencerminkan suatu strategi penuh kesadaran, konsekuensinya mirip gerakan sosial. Sedangkan serangan frontal atau pemberontakan sangat mungkin terjadi di masyarakat yang lembaga-lembaga sipilnya kurang mampu menjembatani pemerintah dan masyarakat. Perang posisi terjadi di mana masyarakat sipil yang kuat memenangi pertarungan. Akan tetapi, perang posisi, atau "revolusi spirit" ini akan berlangsung lama, "kompleks", dan sulit sehingga memerlukan "kualitas kesabaran dan semangat berdaya cipta tinggi".[28]

Inti gerakan sosial reformis dan "perang gerakan" harus jelas, baik dari pengaruh "yang mengintegrasikan" mereka maupun dari strategi sadar pergerakan, yang memberi prioritas pada upaya mengubah masyarakat daripada sekadar upaya merebut kekuasaan negara. Ini berbeda secara radikal dengan gerakan-gerakan pemberontakan yang tujuannya adalah serangan frontal kepada pemerintah (perang gerakan), dengan capaian dan basil berbeda.

[26] Gramsci, *Prison Notebooks*, hlm. 106-114, 206-208.

[27] *Ibid*., hlm. 207.

[28] Femia, *Gramsci's Political Thought*, hlm. 192.

Iran mengalami gerakan pemberontakan yang bertujuan merebut kekuasaan negara. Tetapi Mesir, dalam politik yang relatif terbuka, membangun sebuah gerakan sosial Islam yang meresap, yang membawa perubahan signifikan pada masyarakat sipil, namun gagal dalam mengubah struktur politik. Dengan kata lain, Iran mengalami sebuah Revolusi Islam tanpa gerakan Islam yang kuat, sedangkan Mesir mengalami gerakan Islam namun tidak menghasilkan revolusi. Tiga perbedaan utama dari dua negara ini menyumbangkan pengalaman yang berbeda, yaitu (1) status politik dan sosial dari lembaga keulamaan, (2) cara Islam diartikulasikan dan dipraktikkan, dan (3) tingkat pengendalian politik atas rakyat.

Revolusi Islam Iran

Pada 11 Februari 1979, radio Teheran menyiarkan kemenangan Revolusi Iran dan berakhirnya monarki tua yang telah berusia 2.500 tahun. Rakyat yang sedang mengalami euforia berhamburan turun ke jalanan dengan jumlah yang sangat besar. Kaum perempuan bergerak beramai-ramai menerobos kerumunan massa untuk membagi-bagikan permen dan *sharbat*, minuman manis. Kendaraan-kendaraan membunyikan klakson secara berirama, menyorotkan lampu jalan sambil berlalu di jalanan utama yang dalam beberapa hari sebelumnya terjadi bentrokan berdarah antara para pendemo dan tentara. Sekarang jalanan yang sama sedang diawasi dan dijaga oleh militansi revolusi, Pasdaran. Bagi mereka yang hadir, ini merupakan hari kemenangan yang tak ada duanya.

Hari kemenangan ini merupakan puncak gerakan demonstrasi massa selama lebih dari delapan belas tahun, konfrontasi berdarah, aksi buruh pabrik yang massif, pemogokan umum, dan kenekatan politik. Akan tetapi, akar revolusi ini dapat dilacak jauh ke belakang,

yakni ke perubahan struktural yang telah berlangsung sejak 1930-an, ketika negara baru mulai melaksanakan proses modernisasi. Hal ini dipicu oleb serangan mendadak CIA pada 1953 yang menjatubkan perdana menteri nasionalis, Muhammad Mushaddiq, dan menerima kembali Shah. Pergantian struktural ini mengakibatkan banyak konflik, terutama pertentangan antara perubahan sosio-ekonomi dan mandegnya sistem politik.[29] Di samping itu, adanya faktor-faktor pemicu lain, seperti ketidakefektifan negara, korupsi, dan ketidakadilan di banyak sektor masyarakat Iran.

Kebijakan modernisasi yang digagas selama pemerintahan Reza Shah (1925-1941) dan dilanjutkan oleh puteranya, Shah terakhir, Muhammad Reza Pahlevi, mengakibatkan tumbuhnya kekuatan-kekuatan sosial baru yang mencemaskan kelompok-kelompok sosial tradisional. Menjelang akhir tahun 1970-an, kelas menengah kaya yang besar, generasi muda modern dan perempuan yang aktif di sektor publik, kelas pekerja industri dan kelas miskin baru dari perkampungan kumuh, dan penghuni liar mendominasi pemandangan ini. Kecuali kaum miskin, kebanyakan kelompok mendapat keuntungan dari kemajuan ekonomi ini, menikmati status sosial yang tinggi dan kualitas hidup yang unggul. Akan tetapi, otokrasi Shah mencegah dengan gigih lapisan-lapisan sosial yang sedang berkembang ini untuk berpartisispasi dalam proses politik. Kebencian mereka memuncak ketika kelompok-kelompok sosial tradisional yang telah lebih lama eksis—para pedagang, kelas menengab urban, para ulama, dan orang-orang yang mengabdi pada lembaga-lembaga Islam—juga mengalami frustasi yang disebabkan strategi modernisasi dianggap merusak kepentingan ekonomi dan status sosial mereka.

---

[29] Lihat Abrahamian, *Iran between Two Revolutions;* Keddie, *Roots of Revolution;* Milani, *The Making of the Islamic Revolution in Iran;* Halliday, *Iran.*

Dengan memangkas setiap ekspresi ketidakpuasan dan terperosok dalam korupsi dan inefisiensi, negara kemudian meningkatkan alienasi terhadap masyarakat, menanamkan rasa ketidakadilan dan kebiadaban moral yang terus terakumulasi. Selama era 1970-an, yang ditandai dengan semakin berkuasanya otoriter Shah dan juga pertumbuhan ekonomi yang menonjol, telah menyebabkan banyak kelompok (kecuali kelas sosial yang lebih tinggi dan petani pemilik tanah) tidak terpuaskan, dan mereka bersama-sama mengarahkan ketidakpuasan itu kepada Shah dan sekutu Baratnya. Tidaklah mengejutkan jika bahasa ketidaksetujuan dan protes anti kerajaan yang luas, anti imperialis, kelompok Dunia Ketiga, dan bahkan nasionalis, akhirnya berbelok pada wacana keagamaan.

Kesempatan untuk memobilisasi massa telah tiba. Kebijakan HAM Presiden Carter akhir tahun 1970-an telah memaksa Shah untuk memberikan kebebasan berekspresi dalam batas tertentu, namun makin lama makin membesar dan dalam waktu kurang dari dua tahun sudah sanggup meminggirkan kerajaan. Ini semua bermula dari sebuah rileksasi terbatas sistem penyensoran, diizinkannya beberapa aktivitas kesusastraan dan intelektual (di Institut Goethe dan Universitas Teheran) dan pengumpulan publik oleh kelompok-kelompok Islamisme politik di Masjid Quba. Ketika para intelektual dan politisi liberal memanfaatkan kesempatan ini untuk menerbitkan kritik sastra terbuka terhadap para pejabat tinggi, koran harian yang direstui negara, *Itt'la'at*, memuat sebuah artikel yang menghina Ayatollah Khomeini. Hal ini memicu demonstrasi keras di kota suci Qum dan mengakibatkan beberapa orang meninggal. Dalam peringatan terhadap mereka yang meninggal, terjadi demonstrasi massif di Kota Azeri Utara, Tabriz, dan menginspirasi demonstrasi lain sehingga bertambah besar dan menjadi gerakan protes nasional di mana segmen-segmen penduduk yang berbeda–modern dan tradisional, agamis dan sekuler, laki-laki dan

perempuan–berpartisipasi secara massif, sedangkan ulama atau kelas ulama datang mendesak pemimpinnya. Bagaimana lembaga ulama ini bisa muncul memimpin revolusi?

Selama 25 tahun lebih pemerintahan otokrasi, semua partai politik sekuler dan LSM telah dinetralkan. Serangan tiba-tiba yang didukung Amerika pada 1953 telah menghancurkan gerakan-gerakan nasionalis dan komunis; persatuan-persatuan dagang disusupi oleh polisi rahasia, SAVAK; publikasi-publikasi disensor dengan ketat, dan sangat sedikit LSM yang tersisa.[30] Organisasi-organisasi gerilya bawah tanah, Fida'iyan Marxis dan Mujahidin Islam Radikal, mengorganisasi banyak ketidaksepakatan politik, namun aktivitas mereka terbatas hanya pada operasi-operasi militan.[31] Aktivisme mahasiswa tetap dibatasi hanya dalam politik kampus atau antarkampus. Singkatnya, entitas politik sekuler secara organisatoris terpasung.

Meski demikian, tidak seperti kekuatan-kekuatan sekuler, lembaga ulama memiliki kapasitas kelembagaan yang tak terhingga nilainya dan secara hierarkis membawahi lebih dari 10.000 masjid, *husayniyya* (kelompok kecil penegak agama), *hawzeh*, dan asosiasi-asosiasi yang bertindak sebagai alat komunikasi vital di kalangan kelompok revolusi. Kelompok muda Islamisme, baik laki-laki maupun perempuan, bersama anggota ulama muda membentuk mediasi antara ulama dan masyarakat, sementara ulama struktural memfasilitasi pembuatan kebijakan yang integratif dan alur sistematis tentang peraturan dan informasi sehingga kebijakan tingkat tinggi dapat menyebar dari masjid-masjid ke para aktivis dan publik secara umum. Singkatnya, tidak tersedianya ruang

---

[30] Atas watak anti-demokrasi rezim Shah dan implikasi-implikasi politiknya, lihat Halliday, *Iran* (on SAVAK activities); Lajevardi, *Labor Unions;* Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran.*

[31] Tentang aktivitas gerilya di Iran, lihat Halliday, *Iran;* Abrahamian, *Iran between Two Revolutions.*

alternatif yang memadai, kapasitas lembaga yang lemah dan ambiguitas yang mencolok di keseluruhan lembaga negara mendorong ulama muncul di atas semua para pesaingnya. Kepemimpinan itu berhutang pada peristiwa revolusi yang berakhir relatif cepat sehingga hanya tersisa sedikit waktu untuk melakukan perdebatan atau menumbuhkan ketidaksepakatan, atau untuk memberikan peluang munculnya gerakan-gerakan sosial lain dan para pemimpin alternatif lain. Jadi, gerakan Islam yang baru muncul tahun 1970-an berubah dengan cepat menjadi sebuah bentuk negara. "Islamisasi" menyebar luas setelah kemenangan Revolusi Islam dan diselenggarakan secara luas dari atas oleh negara Islam. Hal ini termanifestasi dalam pendirian *wilayatul faqih* (pemerintahan ulama, sistem hukum Islam, kebijakan-kebijakan yang membatasi ruang kaum perempuan, praktik-praktik, dan lembaga-lembaga budaya "Islam").

Perubahan Sosio-Ekonomi dan Kemunduran Islam

Ini bukanlah upaya meremehkan signifikansi Islam politik sebelum Revolusi Islam. Memang, sebagaimana di Mesir, sejarah Islam politik mengingatkan paling tidak pada akhir abad ke-19. Ulama Iran memainkan peran dalam gerakan tembakau–gerakan agama-nasionalis pertama melawan pengaruh asing–pada Revolusi Konstitusional tahun 1905-1906, dan dalam gerakan Jangali pada pertengahan tahun 1920-an.[32] Akan tetapi, legitimasi mereka, orientasi politik (yang secara luas dipengaruhi oleh heterogenitas sosial), dan juga efektivitas politiknya berfluktuasi dalam periode yang berbeda. Untuk menjaga kepentingan-kepentingan khusus ulama sebagai kelompok berstatus, hak-hak prerogratif hukum, dan keuntungan-keuntungan ekonomi, tokoh ulama seperti Syaikh

[32] Keddie, *Religion and Rebellion in Iran*; Aighar, *Religion and State in Iran*; Arjomand, "The Ulama's Traditionalist Opposition."

Fadlullah Nuri menjadi penentang kuat Konstitusi 1906, dan membawa "mayoritas besar ulama konstitusionalis" ke dalam *mashru'a,* atau membawa mereka pada sebuah konstitusi Islam.[33] Politik *mashru'a* pada akhirnya memang gagal, namun pendudukan Rusia dan Inggris selama Perang Dunia I mendorong para pemimpin Islam melakukan pemberontakan-pemberontakan dan gerakan-gerakan dengan isu nasionalisme dan sentimen anti pemerintah. Banyak pemberontakan dan gerakan-gerakan lokal muncul di seluruh negeri. Tahun 1917, Mirza Kuchek Khan, seorang pengkhotbah Islam dinamis dari Rasht, bersama dengan kelompok revolusi sekuler, seperti Khalu Qurban dan Ihsanullah Khan, memimpin sebuah gerakan spektakuler (Jangali) yang mengendalikan sebagian besar provinsi Laut Kaspia Gilan.[34]

Pasca Perang Dunia II, ulama besar Ayatollah Kashani dan kelompok Fida'iyan Islam mengintensifkan keterlibatan politik mereka dalam gerakan nasionalis yang dipimpin oleh Muhammad Musaddiq. Di luar kerusuhan kota pada bulan Juli 1963–konflik terakhir antara kelompok Islamisme dan negara sampai tahun 1979–Ayatollah Khomeini muncul sebagai seorang tokoh agama-politik yang tegas.[35] Menyusul kerusuhan tersebut, Shah mengirim paksa Khomeini ke dalam pengasingan di Turki. Dari sana, dia pindah ke Irak dan kemudian ke Paris. Ketika peristiwa-peristiwa berkembang di Iran, dia memimpin revolusi dari pengasingan. Melalui episode-episode ini Islam memainkan peran menggerakkan politik secara efektif. Sebab, Islam sebagai sebuah sistem keimanan, identitas, dan wacana, beserta peran para pemimpin di

---

[33] Lihat Arjomand, "The Ulama's Traditionalist Opposition," hlm. 186. Tidak seperti Arjomand, Errand Abrahamian, seorang sejarawan Iran, percaya bahwa kebanyakan ulama tetap mendukung konstitusionalisme (komunikasi personal).

[34] Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, hlm. 111-112.

[35] Untuk lebih detailnya lihat Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, hlm. 99-105.

dalamnya memiliki legitimasi dan komitmen yang besar dengan para pengikutnya, walaupun perannya mulai menurun sejak pemerintahan Reza Shah (pasca 1941).

Reza Shah, ayah dari Muhammad Reza Pahlevi, muncul dari kondisi politik-sosial yang tidak stabil dan tidak aman yang disebabkan oleh tahun-tahun pergolakan, perang sipil, pendudukan asing, dan pemberontakan-pemberontakan yang nomadik, yang semuanya mendambakan "kepemimpinan yang kuat". Didorong untuk menduduki kekuasaan pasca serangan mendadak yang direkayasa Inggris, dia bertekad mendirikan sebuah negara yang kuat atas citra Barat dan varian Dunia Ketiga-nya, Republik Turki Kemal Attaturk, serta didirikan atas prinsip-prinsip nasionalisme sekuler, pembangunan pendidikan, dan kapitalisme negara.[36] Banyak dari tindakan ini yang secara serius merusak lembaga-lembaga Islam dan ulama.

Awalnya, pengadilan–hingga akhirnya berada di bawah pengaruh lembaga keulamaan–secara umum lebih terstruktur; para jaksa terdidik modern mengganti jaksa-jaksa tradisional; kode sipil Prancis mengambil alih sebagian besar hukum Islam; dan para jaksa sekuler menentukan apakah kasus-kasus (yang ada) seharusnya diselesaikan di pengadilan agama atau sekuler. Reza Shah melarang perayaan-perayaan keagamaan, peringatan-peringatan, permainan-permainan tabu, dan praktik-praktik lain yang mempengaruhi kehidupan publik. Pendirian perpajakan modern dan menteri sosial menggeser lembaga keulamaan dari segmen yang dapat digunakan untuk pemasukan pajak keagamaan dan mengancam kemandirian ekonomi yang telah dinikmati selama dua abad sebelumnya. Akan tetapi, sebagian dari impian-impian sekuler Reza Shah, tidak ada satu pun yang mempunyai pengaruh lebih lama selain reformasi pendidikan. Pengembangan

[36] Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, him. 140.

sistem pendidikan terpadu dengan mendirikan sekolah-sekolah negeri pada akhirnya menggeser institusi-institusi pembelajaran tradisional yang selama ini berada di bawah pengawasan ulama dan didominasi oleh pengajaran Al-Qur'an, nahwu, retorika, dan logika dalam *maktab-maktab* dan *madrasah-madrasah*. Jumlah mahasiswa di sekolah dan kampus utama modern tumbuh lebih dari lima kali lipat antara tahun 1925 dan 1941;[37] sementara jumlah mahasiswa atau *talabeh* di madrasah-madrasah menurun drastis dari 5.500 orang tahun 1929 menjadi kurang dari 1.340 tahun 1937. Bahkan anak-anak ulama terkemuka lebih memilih dan berpindah ke pekerjaan yang beradministrasi modern.[38]

Pengaruh sosial dan intelektual sekolah modern telah jauh tercapai. Dengan menerapkan beragam pelajaran, rasionalitas ilmiah, dan praktik-praktik sekuler, kemudian ditawarkan alternatif-alternatif paradigma keagamaan. Terlebih lagi, sekolah-sekolah dan tempat-tempat publik modern lainnya, seperti taman, bioskop, kafe, pabrik-pabrik, dan kantor-kantor telah menarik para perempuan kota untuk keluar dari pengasingan domestik mereka dan masuk ke dalam dunia laki-laki.[39] Tampaknya penentangan terhadap patriarkisme membuat Reza Shah mencabut perlindungan hukum cadar, jilbab tunggal, dan mendorong para pejabat tingginya membawa istri-istri mereka pada even-even publik. Tindakan-tindakan tersebut, yang cenderung radikal dan bahkan brutal, mengurangi peran lembaga keulamaan meski tidak sampai menetralkannya. Mereka juga tidak mematikan sentimen keagamaan di kalangan masyarakat. Mereka betul-betul menciptakan

---

[37] Dihitung dari data yang disediakan oleh Abrahamian dalam *Iran between Two Revolutions*, hlm. 144-45.

[38] Lihat Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*, hlm. 316.

[39] Secara menarik, pasca Revolusi Islam, walikota Teheran, Karbaschi, dilekatkan dengan mingguan "mahasiswa" konservatif *Payam-i Danishju*, sebab dia telah membuat ratusan taman publik dan tempat-tempat hijau dalam kota ini, di mana laki-laki dan perempuan dapat bercampur di ruang publik.

alternatif gaya hidup, cara berpikir, dan bernalar sekuler yang dapat diterima, serta menawarkan beragam model peran dan sumber-sumber legitimasi. Tidak mengherankan bahwa pasca persekutuan-persekutuan untuk menyingkirkan Reza Shah selama periode demokrasi yang belum pernah terjadi sebelumnya antara tahun 1941 dan 1953, ideologi-ideologi nasionalis sekuler, radikal, dan Marxis tumbuh dengan subur. Islam sebagai iman, wacana, dan kekuatan yang berfungsi memobilisasi perannya terus menurun. Beberapa perempuan yang telah dipaksa terbuka di bawah Reza Shah, kembali memakai cadar; kebanyakan mereka, yang terdiri para generasi muda, mempertahankan identitas-identitas baru.[40] Walaupun jumlah *talabeh* meningkat,[41] Islam politik menurun secara dramatis. Di bawah Ayatollah Borujerdi, sumber persaingan, *hawzeh* tetap buta politik (bukan dalam kapasitas politik). Sementara ulama bersama para pedagang pasar mendukung nasionalisasi minyak, Ayatollah justru memilih untuk tetap netral. Akhirnya, karena khawatir dengan pertumbuhan Partai Komunis Tudeh di bawah perdana menteri sekuler, Musaddiq, lembaga ulama bersekutu melakukan serangan mendadak pada 1953 dan berhasil menumbangkan pemimpin nasionalis.[42] Dalam kata-kata Ayatollah, "kelas ulama yang mengikuti Revolusi Konstitusional melewati periode isolasi dan demoralisasi sampai munculnya Imam Khomeini".[43]

Pada sisi lain, sentimen keagaman masyarakat mungkin masih tersisa, lokus baru ekspresi massa juga tumbuh dalam bentuk partai-partai politik, lingkaran-lingkaran kesenian, asosiasi-

---

[40] Lihat Mu'meni, "Islam-i Mowjud," hlm. 74. Lihat juga Behnam, "Zan, Khanivadih va Tajaddud," him. 234.

[41] Lihat Akhavi, *Religion and Politics* (Appendiks).

[42] Ashraf, "Zaminih-i Ijtima'i-yi Surinatgari va Tajaddudkhahi," him. 77.

[43] Menurut Ayatollah Muhammad Taqi Misbah Yazdi, seorang ulama konservatif utama di Iran pasca revolusi; dilaporkan oleh Agensi Berita Republik Islam, 26 Khordad *1376 / 1997*, mengutip tentang website *Iran-i Imruz*.

asosiasi, dan persatuan-persatuan dagang. Pada saat yang sama, jutaan laki-laki dan perempuan awam bergabung dan bersimpatik pada gerakan-gerakan yang dikenal sekuler, radikal, dan Marxis. Di awal tahun 1950-an, Musaddiq memimpin perjuangan gerakan nasionalisasi industri minyak Iran dan menjadi seorang pahlawan nasional. Front Nasional, sebuah aliansi partai-partai nasionalis sekuler, hanya bersaing dengan Partai Komunis Tudeh yang lebih kohesif. Dengan anggota lebih dari 25.000 dan 300.000 simpatisan, Tudeh memperoleh dukungan dari kalangan pekerja, kaum perempuan, intelektual, artis, pejabat militer, mahasiswa, guru, profesional, kelas bawah kota, dan para petani. Walaupun terdapat larangan dari polisi, Tudeh terus berkembang menjadi organisasi paling efektif di negeri ini[44] menuju gerakan komunis yang kuat di Timur Tengah.[45]

Era Pasca-Serangan Mendadak: Perubahan Akselerasi

Serangan mendadak tahun 1953 yang direncanakan oleh CIA, berhasil mengakhiri jabatan perdana menteri Muhammad Musaddiq dan mengembalikan otoritas pada Shah. Peristiwa tersebut mengakhiri pengalaman demokrasi, menundukkan gerakan-gerakan nasionalis sekuler dan komunis, menekan Islam politik ke pinggiran, dan memperkuat rezim untuk menjadi sebuah model modernisasi dunia yang berkembang. Pasca era serangan mendadak ini, khususnya tahun 1960-an hingga 1970-an, tampak adanya pertumbuhan ekonomi yang berarti, adanya integrasi ke dalam pasar dunia, urbanisasi, dan perubahan sosial; semua ini digagas oleh, terutama, negara otokratis Shah yang dikawal sendiri oleh polisi rahasia yang terkenal memiliki reputasi buruk, SAVAK. Fase baru modernisasi ini memperbanyak program yang digagas

[44] Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, hlm. 321.

[45] Halliday, *Iran*.

oleh Reza Shah. Kondisi ini pada gilirannya meningkatkan kekuasaan kelas-kelas modern–intelektual birokratik-profesional dan teknokratik, kelas pekerja industri, kaum perempuan karier, dan pemuda modern–dengan mengorbankan struktur dan otoritas sosial tradisional: kelas feodal, para pedagang pasar, ulama, dan lembaga-lembaga Islam secara umum.

Shah menjadi sekutu terdekat Amerika dan mengakomodir perjanjian militer, politik, dan ekonomi Barat. Pada 1963, demi mempercepat proses modernisasi, Shah meluncurkan "White Revolution" dengan program reformasi tanah, yang secara khusus membatasi kekuasaan para penguasa feodal, mengkonversi petani menjadi para pemilik tanah kecil atau proletar desa (yang secara bertahap pindah ke kota-kota) sehingga memperluas relasi-relasi kapitalis di dalam negeri, dan meluaskan komunikasi antara desa dan kota hingga ke seluruh negeri.

Meski demikian, naiknya harga minyak telah menyumbangkan rata-rata pertumbuhan tahunan yang signifikan dari 11 persen selama periode 1963-1972 melonjak secara mengejutkan menjadi rata-rata 30 persen selama 1974 dan 1975. Pendapatan dari minyak ini bisa digunakan untuk membiayai program-program impresif industriali-sasi dan pendidikan nasional. Antara tahun 1963 hingga 1978, hasil-hasil industri meningkat hampir dua belas kali lipat, dengan tingkat pertumbuhan tahunan rata-rata 72 persen.[46] Menjelang tahun 1977, kelas pekerja industri tumbuh sepertiga dari total tenaga kerja.[47] Strategi modernisasi juga meningkatkan kemakmuran kelas menengah baru melalui pendidikan modern yang diperluas. Tingkat melek huruf masyarakat urban tumbuh dari 33 persen di tahun 1956 menjadi 65 persen di tahun 1976; separo jumlah perempuan dalam negeri

[46] Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran*, hlm. 276.

[47] Bayat, *Workers and Revolution in Iran*, hlm. 25.

sudah melek huruf. Tahun 1978, sejumlah 175.000 mahasiswa–sepertiganya perempuan–berperan dalam 236 lembaga pendidikan tinggi, sekitar 80.000 di luar negeri.[48] Pendidikan memungkinkan tumbuhnya mobilitas sosial dan perkembangan kelas menengah modern: jumlah mahasiswa, profesor, guru, penulis, doktor, pengacara, teknokrat, dan birokrat meningkat dari 16,5 persen angkatan kerja urban tahun 1966 menjadi lebih dari 33 persen atau 1.9 juta lebih menjelang 1976, dan 300.000 di antaranya adalah perempuan. Sebuah kelas menengah modern yang kuat telah ter-cipta.[49]

Sementara itu, kelas-kelas sosial tradisional kehilangan pijakan. Kelas feodal, termasuk lembaga keulamaan, benar-benar memburuk, para anggotanya secara bertahap berpindah ke perdagangan, spekulan, dan industri. Segmen pasar yang luas–jumlahnya jauh melampaui 500.000 retail dan agen-agen grosir–merasakan pengaruh lembaga-lembaga finansial modern, perusahaan-perusahaan dagang, pusat-pusat perbelanjaan, pabrik-pabrik besar, dan beragam cita rasa baru.[50] Sementara beberapa kelompok mencoba menahan perluasan hal-hal baru ini, yang lain berperang melawannya dan kalah, dan banyak juga kelompok lainnya yang menyesuaikan diri dengan cara berdagang barang-barang impor dan menggunakan relasi-relasi dan bahasa perdagangan modern.[51] Menjelang malam revolusi, peta sosiologis pasar terbagi.[52] Perpecahan politik menjemput revolusi: pasar-

---

[48] Arman, "Naqsh-i Javanan dar Inqilab," hlm. 95.

[49] Tentang hal ini semua lihat Milani, *The Making of the Iranian Islamic Revolution*, hlm. 115-119.

[50] *Ibid.*, hlm. 116.

[51] Karakter barang dagangan yang umumnya modern atau asing di pasar Teheran adalah jelas bila dibandingkan dengan barang dagangan di pasar-pasar Kairo atau Istanbul.

[52] Komunikasi personal dengan Tahereh Qaderi, yang disertasi doktoralnya tahun 1985 mengkaji tentang pasar-pasar di Iran tahun 1970-an dan terdapat di the

pasar yang kaya dan modern mendukung Presiden Bani Sadr, sementara lembaga ulama mendukung para pedagang berskala kecil dan tradisional.

Kelas ulama, lebih dari siapa pun, mengadakan pertahanan pada front-front ekonomi, politik, dan sosial. Dari sisi ekonomi, reformasi tanah dan pendirian kementrian sosial telah memangkas sumber utama pendapatan dan waqaf lembaga ulama. Sebelumnya, reformasi administratif Reza Shah telah mengurangi besaran gaji yang diterima oleh ulama sebagai pelaksana tugas hukum dan keulamaan.[53] Apa yang tersisa hanyalah *haqqi imam* dan *khums*, sumbangan-sumbangan dari umat Islam. Dalam bahasa politik, sekutu-sekutu lama lembaga ulama, yakni pasar-pasar tradisional dan kelas-kelas feodal, benar-benar terlemahkan. Pada saat yang sama, kebanyakan kelas menengah baru, perempuan karier, dan pemuda tampak kurang tertarik pada lembaga-lembaga Islam sehingga mengurangi legitimasi sosial lembaga keagamaan. Saya ingat bahwa pada 1960-an, teman-teman sekelas saya di desa mempertanyakan lemahnya pengetahuan modern para mullah desa, sementara para mullah tampak kecewa dengan pemuda yang mereka rasakan tidak lagi tertarik mendengarkan ceramah agama. Menjelang tahun 1968, jumlah madrasah menurun dan tinggal 138 buah saja, sebagian besar hanya mempunyai sedikit siswa. "Beberapa di antaranya tetap bertahan sekadar sebagai monumen atau tanda lembaga pembelajaran".[54] Sedari awal, realitas yang menyedihkan ini, tahun 1963, telah diakui oleh Ayatollah Muthahhari dengan menyatakan bahwa "filsafat materialistik telah

University of Kent, Canterbury, Inggris. Refleksi politik dari divisi ini tersingkap hanya satu tahun setelah revolusi, ketika segmen-segmen beragam dari pasar menunjukkan dukungan terhadap pemimpin-pemimpin politik yang berbeda. Mereka utamanya terbagi antara para pendukung Presiden Bani Sadr dan Ayatollah Beheshti.

[53] Akhavi, *Religion and Politics*, hlm. 134-135.

[54] *Ibid.*, hlm. 129.

merasuki kalangan pemuda Iran".[55] Dia menganggap hal ini sebagai kesalahan ulama atas praktik-praktik yang mereka lakukan selama ini.[56]

Serangan gencar ideologi-ideologi sekuler memang memaksa beberapa pemimpin muslim memikirkan kembali praktik-praktik mereka dan memodernisasi strategi yang mereka jalankan. Waktu yang tepat datang ketika kevakuman tercipta, menyusul kematian Ayatollah Borujerdi (1961), seorang *marja'i taqlid.* Sekelompok ulama dan intelektual Islam yang berpikiran sama mulai menyajikan Islam dalam bahasa modern yang menarik, memadukan wacana Islam dengan konsep-konsep ilmiah rasional dan memberi perhatian khusus pada keprihatinan kehidupan sehari-hari.[57] Alih-alih mengkaji ilmu hukum atau ritual-ritual keagamaan, mereka membahas teori evolusi Darwin, eksistensialisme Sartre, dan materialisme Marx. Sebagai seorang insinyur, Mehdi Bazargan menegaskan bahwa bukti ilmiah yang ketat harus digunakan agar bisa sampai pada kesimpulan-kesimpulan keagamaan. Lembaga ulama yang berpikiran serupa melakukan penyesuaian. Para pemimpin gerakan pembebasan, sisa dari Front Nasional-nya Musaddiq (termasuk Mehdi Bazargan, Murtadha Muthahhari, Beheshti, Allameh Thabathaba'i, dan Mahmud Taleqani, kebanyakan mereka menjadi pemimpin Revolusi Islam), menggerakkan

[55] Perhatian ini tampak terus berlanjut bahkan hingga menjelang revolusi. Selama perkuliahan yang terkenal di Masjid Kuba yang diorganisasikan oleh ulama modernis pada musim gugur 1977, saya mengobservasi banyak khotbah, khususnya dari Ayatollah Muthahhari dan Mehdi Bazargan, yang fokus menyerang ide-ide sekuler, materialis, dan Marxis. Pada malam terakhirnya, yang dicurahkan pada pertanyaan dan komentar para peserta, saya menyuguhkan sebuah reviu kritis dari perkuliahan Bazargan. Respons keras Ayatollah Muthahhari terhadap komentar-komentar saya menunjukkan rasa ketidakamanan dari kelompok Islamisme pada saat itu.

[56] Muthahhari, "Rahbar-i Nasl-i Javan."

[57] Ashtiani, "Ihya'-yi Fikr-i Dini va Sarkardigi-yi Islam-i Siyasi dar Inqilab-i Iran". Lihat juga Mirsepassi-Ashtiani, "The Crisis of Secularism."

seminar-seminar bulanan seputar tema tentang *marja'iyyat wa wilayat dar Islam* (sumber persaingan dan kepemimpinan Islam). Seminar-seminar ini berlangsung terus di bawah rubrik sebuah kelompok yang bernama *Maktabi Tashayu'*, tetapi masih sedikit memberi perhatian pada pengajaran-pengajaran Al-Qur'an atau teks-teks Syi'ah tradisional yang ketat; sebagai gantinya, mereka menjaga penekanan mereka pada bahasa ilmiah modern. Kelompok ini mempublikasikan sebuah jurnal, *Maktabi Tashayu'*, mencetak artikel-artikel dengan tema-tema seperti "generasi muda utama," "hukum kausalitas dalam ilmu humaniora dan agama," dan "Islam dan proklamasi tentang HAM." Sebuah publikasi yang serupa, *Guftari Mah*, juga memberi kontribusi yang besar.

Para pemimpin Islam reformis ini bahkan melakukan survei-survei sosiologis untuk mempelajari apa yang dipikirkan oleh generasi muda tentang Islam. Ini adalah permulaan apa yang dikenal sebagai *ihya'i fikri Islami* (bangkitnya pemikiran Islam) yang bercirikan Islam politik antara tahun 1960-an hingga 1970-an, sampai beralih kepada intelektual Islam Ali Syari'ati. Kebangkitan Islam ini tercermin dalam publikasi-publikasi Islam, kelompok-kelompok studi Islam, dan sekolah-sekolah Islam yang berbeda dengan madrasah-madrasah dalam mengkombinasikan kurikulum reguler dengan aktivitas-aktivitas keagamaan ekstrakurikuler, termasuk tafsir dan sesi-sesi baca Al-Qur'an, hiburan Islam, shalat-shalat berjamaah harian, dan waktu luang alternatif. Misi mereka adalah menciptakan individu-individu muslim "sejati".

Trend ini menandai adanya pergeseran penting dalam sosialisasi dan politisasi Islam, namun sekaligus menjadi gerakan massa yang menyerupai apa yang terjadi di Mesir dan Aljazair di tahun 1980-an dan awal 1990-an. Di Iran, *Maktabi Tashayu'* dan kelompok-kelompok serupa lainnya masih tetap lemah, terisolasi, dan elitis. Hanya tiga isu dari jurnal periodiknya yang dipublikasikan. Sebagai sejarawan, Reza Afshari menunjuk, kontribusi paling

penting Ayatollah Khomeini terhadap ideologi Islam, *wilayatul faqih* (pengawalnya para ahli hukum), justru tidak dikenali oleh beberapa pengikutnya yang paling setia.[58] Bertentangan dengan asumsi yang ada, tidak ada bukti yang memenuhi syarat untuk menguatkan bahwa ulama memihak pada tuntutan massa.[59] Memang, tidak ada pemimpin utama yang memberi perhatian khusus pada *mustadh'afin* (kaum miskin) sebagai kelas khusus. Sebuah reviu tentang delapan puluh delapan khotbah, pesan-pesan, dan surat-surat Ayatollah Khomeini, menegaskan bahwa dalam lima belas tahun sebelum revolusi, dia hanya membuat delapan referensi yang disuguhkan bagi masyarakat kelas bawah, sebagai perbandingannya lima puluh referensi bagi pemuda terdidik, mahasiswa, dan universitas-universitas.[60] Pendekatan elitis Ayatollah Muthahhari adalah jelas lewat peringatannya terhadap '*awam zadegui*' atau populisme.[61] Bagi Ali Syari'ati, kaum intelektual merupakan kekuatan revolusi.[62] Dengan demikian, bagi para pemimpin muslim ini, massa kritis bukanlah massa sebenarnya, tetapi kelas-kelas terdidik.

Beberapa bukti tampaknya menunjuk adanya perkembangan buku-buku, kaset-kaset, dan asosiasi-asosiasi Islam selama akhir tahun 1960-an hingga 1970-an. Beberapa laporan yang diberikan

---

[58] Lihat Afshari, "A Critique of Dabashi's Reconstruction of Islamic Ideology." Pendapat ini dikuatkan oleh ulama Abdullah Nuri, yang berpendapat bahwa sebelum revolusi "ada sedikit diskusi tentang *vilayat-i faqih*". Lihat, *Shukaran-i Islah*, hlm. 51.

[59] Asumsi ini dibuat oleh Akhavi, *Religion and Politics*, hlm. 101; Arjomand, *The Turban for the Crown;* Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet;* dan Kazemi, *Poverty and Revolution.*

[60] Lihat Khomeini, *Sahifih-yi Nur*. Menariknya, istilah *mustad'afin* muncul dalam bahasanya selama revolusi memuncak (Aban, 1357) ketika dia menggunakannya semata-mata untuk meninggalkan kelompok kiri dengan mencoba untuk menawarkan sebuah konseptualisasi alternatif tentang orang miskin. Untuk diskusi lebih detailnya lihat Bayat, *Street Politics.*

[61] Lihat Anonymous, *Bahthi dar Bāreyi Marja'iyyat va Ruhaniyyat.*

[62] Shari'ati, *Jahatgiri-i Tabaqati-yi Islam.*

tahun 1976, umpamanya, mengklaim keberadaan 1.800 dari 12.300 "asosiasi keagamaan" di Teheran yang mempunyai nama-nama formal; empat puluh delapan penerbit buku-buku keagamaan dan terjualnya 490.000 kopi *Mafatih al-Jinan* (Kunci Menuju Surga); dan tiga belas pusat rekaman dan distributor kaset.[63] Walaupun terdapat keraguan serius tentang keakuratan data ini,[64] banyak sarjana menganggap hal ini sebagai "bukti kuat" adanya "gerakan keagamaan" di tahun 1960-an-1970-an, yang agaknya ikut membawa terjadinya Revolusi Islam.[65]

Awalnya, kebijakan penyensoran pasca tahun 1966 menyebabkan penurunan drastis publikasi karya-karya non-keagamaan dan meningkatknya permintaan proporsi buku-buku keagamaan.[66] Pasca revolusi, ketika penyensoran dihapus, jurnal-jurnal periodik sekuler, buku-buku, pamflet-pamflet, dan kaset-kaset secara tiba-tiba tumbuh subur. Menurut Asosiasi Publikasi Iran, lebih dari dua juta buku terbit dalam enam bulan pertama tahun 1979.[67] Padahal sirkulasi tertinggi surat kabar harian terbesar Teheran (*Kayhan*) berkisar 300.000 eksemplar pada tahun 1978, sirkulasi dua surat kabar harian malam utama (*Kayhan* dan *Itila'at*) dilaporkan melampaui 1.5 juta eksemplar di awal bulan revolusi, sementara surat kabar pagi sayap kiri, *Ayandigan*, bergerak di sekitar 400.000-an. Di Teheran sendiri, lebih dari

---

[63] Arjomand, "Shi'it Islam and the Revolution in Iran," him. 311-313.

[64] Sejumlah buku dapatdiverifikasi dari sumber-sumber statistik UNESCO. Namun begitu, dari sejumlah asosiasi-asosiasi Islam, hanya nama-nama resmi yang berjumlah 1.800 yang dapat dipercaya. Tidak mungkin untuk memverifikasi kategori-kategori yang lain.

[65] Lihat juga Mirsepassi-Ashtiani, "The Crisis of Secularism," him. 77; Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet;* Dabashi, *Theology of Discontent.*

[66] Akhavi, *Religion and Politics,* hlm. 160. Penting dicatat bahwa peristiwa tersebut berada pada saat melaksanakan kebijakan penyensoran paling keras di dunia. Tentang penyensoran dalam pers popular, lihat juga Millard, "Popular Press in Iran."

[67] Lihat *Tehranian, Socio-Economic, and Communication Indicators,* him. 63.

100 surat kabar dan jurnal periodik mulai melanjutkan publikasi di bulan-bulan pasca revolusi.[68]

Terlebih lagi, kebanyakan publikasi keagamaan pra revolusi mewakili Islam politik daripada sebagai "panduan-panduan praktis" tentang ritual-ritual keagamaan atau khotbah keagamaan tentang moralitas atau pengembaraan intelektual ke dalam mistisisme atau teosofi.[69] Walaupun *Maktabi Islam*, sebuah jurnal *hawzeh* di Qum, melaporkan memiliki sirkulasi besar di akhir tahun 1960-an, ia selalu menolak menerbitkan materi-materi reformasi dan politik.[70] Menurut 'Ali Syari'ati, *Mafatih al-Jinan* mewakili tidak lebih dari "aspek keduniaan paling asing dari Syi'isme tradisional yang telah terfosilkan."[71]

Seharusnya seseorang juga berhati-hati mempertimbangkan keberhasilan sekolah-sekolah Islam dalam menyebarkan pesan-pesan keagamaan, atau dalam kasus ini, Islam politik. Selama tiga tahun pengalaman saya di sebuah sekolah Islam tahun 1960-an, program-program Islam adalah yang paling tidak menarik bagi kebanyakan siswa,[72] dan pengajar-pengajar ulama adalah yang paling tidak difavoritkan oleh kebanyakan kita yang merasa tertekan dengan indoktrinasi lembaga dan akibatnya harus meninggalkan sekolah itu untuk pindah ke sekolah lain yang setara

---

[68] Tentanggambaran ini lihat *ibid.*, hlm. 56-57. Jumlah total jurnal periodik melonjak dari 104 jurnal tahun 1975 menjadi 227 tahun 1980, setahun setelah revolusi. Namun begitu, kegemparan atas publikasi dan organisasi oposisi mereduksi jumlah tersebut menjadi semata-mata 66 buah. Dengan kata lain, 161 jurnal periodik yang hampir keseluruhannya sekuler dilarang publikasi. Untuk gambaran-gambaran ini, lihat Markaz-i Amar-i Iran, *Iran dar A'inih-i Amar*.

[69] Lihat Akhavi, *Religion and Politics*, hlm. 161-162.

[70] *Ibid.*, hlm. 138.

[71] Frase tersebut adalah milik Arjomand, lihat dalam bukunya yang berjudul *Shi'ite Islam and the Revolution in Iran*, hlm. 312.

[72] Sekolah saya sendiri, Tahiri-i Islami, dengan level primer ataupun sekunder, adalah bagian dari konglomerasi Islam *Jami'ih-i Ta'limat-i Islami*.

dan sekuler. Di sisi lain, ada asumsi yang tersebar luas bahwa kaum *mustadh'afin* berkenalan dengan para mullah dan bergabung dengan revolusi melalui lembaga-lembaga Islam, seperti *hay'at*, panitia kecil penegak agama dan berbasis etnik. Bertentangan dengan pengakuan beberapa orang,[73] bahwa *hay'at* benar-benar membawa serta banyak kaum miskin Syi'ah, sementara mereka kurang dianggap sebagai situs-situs mobilisasi politik. Observasi-observasi saya sendiri menguatkan pandangan para pemuda bebas bahwa fungsi *hay'at* terbatas hanya pada "sosialisasi", "pengorbanan Imam Hussein, dan meratapi (jenasahnya)".[74] Kaum miskin kota hidup di bawah larangan berpolitik oleh ulama tepat sebelum kebangkitan Februari 1979. Singkatnya, signifikansi publikasi dan institusi keagamaan bukan sandaran utama Islam politik, melainkan lebih mengandalkan pengaruh ideologi mereka sepanjang 1960-an–1970-an sebagaimana tercermin dalam kapasitas jaringan kerja mereka dan mobilisasi peran pada malam revolusi.

Lebih penting lagi, memandang kondisi tersebut sebagai indikasi tunggal kebangkitan Islam, khususnya dalam melihat diri sendiri, merupakan fenomena paralel yang signifikan, yaitu kecenderungan sekuler yang kuat dan berkembang secara serentak; sebuah subjek yang diawasi oleh kesarjanaan pasca revolusi. Di atas, saya mengindikasikan landasan historis terjadinya tindakan sekuler di Iran; pendidikan modern yang tersebar luas, ekspansi komunikasi, dan lembaga ulama yang telah berkurang peran ekonomi dan sosialnya.

Trend sekuler ini mencapai puncaknya pada dekade yang bersamaan dengan revolusi Islam. Tidak seperti tahun 1940-an, ketika gerakan komunis, nasionalis, dan intelektual mewujud

---

[73] Lihat, umpamanya, Kazemi, *Poverty and Revolution;* Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet.*

[74] Interviu, dalam Banuazizi, "Alounaknishinan-e Khiaban-e Professor Brown," hlm. 59.

dalam lembaga sekuler utama, kediktatoran Shah tahun 1970-an secara luas menghilangkan kemapanan-kemapanan masyarakat. Sebagai gantinya, cukup ada peningkatan produksi dan konsumsi jurnal-jurnal sekuler, popularitas bioskop Barat, musik populer, pusat-pusat pemuda, bar-bar yang menyuguhkan alkohol, liburan-liburan Laut Kaspian, dan program-program televisi Barat.[75] Jumlah penonton bioskop meningkat hampir melebihi 50 persen antara tahun 1969-1975, hampir dua kali tingkat pertumbuhan penduduk urban dalam periode yang sama. Setiap tahun selama tahun 1970-an, bioskop-bioskop Iran memutar lebih dari 500 film-film asing, seperempatnya adalah produk Amerika. Menjelang tahun 1975, separo keluarga urban memiliki pesawat televisi, dibanding kurang dari 4 persen di tahun 1960, dan 65 persen rumah tangga memiliki radio.[76] Menjelang akhir tahun 1970-an, media telah membentuk sebuah budaya populer sekuler yang tinggi, muncul dalam lagu-lagu dan penampilan lusinan penyanyi dan aktor populer, seperti Gougoush, Fardin, Aghasi, dan Sousan. Hal ini yang menyebabkan bioskop, radio, dan televisi dikutuk oleh masyarakat yang berpikiran agama ketat, terlebih lagi sejak dalam pandangan Ayatollah Khomeini, semua itu digunakan sebagai media untuk "menyelewengkan pemuda kita."[77]

Latar belakang inilah yang membuat para pemimpin Islam skeptis tentang kemungkinan terjadinya perubahan politik. Sementara pasca revolusi banyak sarjana yang melakukan aktivitas

---

[75] Penting untuk dicatat bahwa tidak sepeiti hadir di masjid, kuil, atau *hay'at*, ini semua adalah komoditas yang harus dibayarkan oleh masyarakat biasa dan yang berpenghasilan menengah. Saya mengeluarkan item-item dan aktivitas bersenang-senang tersebut, hanya orang kaya dapat mengkonsumsi, seperti sering mengunjungi kabaret-kabaret dan berlibur ke Eropa (sebagai kebalikan dari pergi naik haji).

[76] Untuk gambaran-gambaran ini lihat UNESCO, *Statistical Yearbook*, dalam berbagai tahun.

[77] Dikutip dalam Nafici, "Iranian Cinema," hlm. 548.

menulis yang meluaskan "gerakan Islam" di akhir tahun 1960-an dan awal tahun 1970-an; sebuah surat dari 'Ali Syari'ati kepada anaknya (di akhir tahun 1960-an) menunjukkan bagaimana dia frustasi, pesimis, dan dingin terhadap masyarakat yang tetap tidak tertarik dengan misinya.[78] Bahkan Ayatollah Khomeini, di tahun 1970-an, berpikir bahwa mungkin dibutuhkan waktu dua abad untuk menggulingkan kerajaan Iran.[79]

Memang, melalui popularitas 'Ali Shari'ati, sebuah gerakan Islam tampak mulai terdengar selama pertengahan tahun 1970-an. Meskipun, ia tetap sebatas wacana politik di kalangan intelektual muslim dan hampir tidak mewujud dalam bentuk lembaga kemasyarakatan sipil–asosiasi-asosiasi, LSM, sindikat, sekolahan, pertetanggaan, tempat kerja, dan media– sebagaimana gerakan di Mesir selama awal 1990-an. Organisasi Mujahidin Khalqi memang terpengaruh oleh ide-ide Syari'ati, tetapi tidak mendapatkan massa yang setia hingga pasca revolusi.[80] Singkatnya, gerakan Islam pra revolusi di Iran terbukti mampu berkembang beberapa waktu kemudian. Tidak ada waktu tersisa bagi Islam politik untuk berkembang menjadi sebuah gerakan massa. Di Iran, gerakan Islam sedang dalam masa pembentukan ketika disela oleh revolusi Islam.

GERAKAN ISLAMISME MESIR

Meskipun tidak persis seperti Iran, menjelang awal 1990-an Mesir juga telah membangun sebuah gerakan Islamisme yang merambah kuat. Kesan populer gerakan Islamisme Mesir diwakili oleh perang yang berlarut-larut antara gerakan Islamisme militan, utamanya golongan Jihad Islam dan Jama'ah Islamiyah Mesir, dengan negara yang ditandai oleh terbunuhnya Presiden Sadad

---

[78] Dalam Afshari, "A Critique," hlm. 80.

[79] Khomeini, *Hukumat-i Islami*, him. 160.

[80] Tentang Mujahidin lihat Abrahamian, *Radical Islam*.

pada September 1981. Ia juga mewujud dalam penyerangan terhadap Kristen Koptik, turis-turis Barat, para pemikir muslim sekuler, dan dalam citra Syaikh 'Umar 'Abdur Rahman, pemimpin spiritual Jama'ah Islamiyah yang ditahan di Amerika karena diduga terlibat dalam pengeboman WTC. Memang, pada tahun 1993 sendiri, bentrokan antara Islamisme dan kekuatan pemerintah menyebabkan 1.106 orang terbunuh atau terluka dan sekitar 17.191 orang ditahan.[81] Beberapa bidang usaha didirikan atas kepentingan hidup para politisi, kepala keamanan, dan tokoh-tokoh publik. Bioskop-bioskop, kafe, toko video, kapal-kapal Nile Crise, dan bank-bank menjadi target kampanye pengeboman. Walaupun tindak kekerasannya menarik perhatian, trend-trend militan sangat kurang berpengaruh dan tidak merambah dibandingkan trend *nonviolence-gradualist* yang bertanggung jawab dalam meluaskan Islam politik di lembaga-lembaga sipil.

Terlahir dari sebuah gerakan sosial yang bergerak dari bawah ke atas pada tahun 1920-an, kebangkitan Islam Mesir menyebar dengan cepat selama tahun 1970-an hingga memuncak di awal tahun 1990-an. Spektrumnya sangat luas mencakup kelompok militan, koalisi Islam non-violen dan gradualis (dari Ikhwan dan Hizbul 'Amal), golongan sufi individualis al-Azhar, dan lembaga-lembaga negara sekuler termasuk menteri sosial dan dewan Islam tertinggi.

Menjelang awal tahun 1990-an, jumlah ahli, atau masjid-masjid swasta atau independen berjumlah 40.000, meningkat lebih dari 100 persen sejak pertengahan 1970-an. Sebaliknya, jumlah masjid yang dikontrol pemerintah tumbuh hampir 40 persen. Antara 1975 sampai akhir 1980-an, jumlah asosiasi Islam juga tumbuh hampir di atas 100 persen sehingga jumlahnya lebih dari 4000. Produksi dan penjualan buku-buku Islam, pamflet, dan

[81] Dalam S. E. Ibrahim, "The Changing Face of Egypt's Islamic Activism," hlm. 7.

kaset-kaset keagamaan tumbuh subur. Di tahun 1994, seperempat lebih dari semua buku yang dipublikasikan adalah buku-buku keagamaan, meningkat 25 persen sejak tahun 1985,[82] dan 85 persen dari penjualan tersebut adalah buku-buku Islam selama even *Cairo Book Fair* 1995.[83] Kaset rekaman tentang tokoh-tokoh Islam seperti Syaikh Kishk, terjual hingga jutaan kopi. Lusinan surat kabar Islam, majalah mingguan dan bulanan dalam sirkulasi yang tinggi.[84] Radio Qur'an, yang mengonsentrasikan semua programnya pada masalah-masalah keagamaan, mendapatkan rating tertingginya selama periode ini.

Sebaliknya, jumlah penonton bioskop dan produser film-film domestik mengecil.[85] *Self-Censorship* diberlakukan dalam produksi program-program televisi demi merespons tekanan masyarakat atas negara, dan program-program keagamaan meningkat mendekati 50 persen antara tahun 1975-1990.[86] Sentimen

---

[82] Data diperoleh dari Kementerian Kebudayaan Mesir, November 1995.

[83] Komunikasi personal dengan Profesor Mustafa El-Sayyed Universitas Kairo, 1996.

[84] Surat-surat kabar tersebut di antaranya adalah termasuk *al-Sha'b* dari Partai Buruh Islam, *al-Nur* dari Ikhwanul Muslimin Partai Liberal. *Al-Muslimun* dan *al-Muslim al-Mu'asir* adalah koran harian internasional. Di samping itu, *al-Liwa' al-Islam*, dari Partai Demokrat Nasional; *Aqitati*, sebuah jurnal yang diakui oleh al-Azhar; dan *Liwa' al-Islam* diterbitkan mingguan. Jurnal-jurnal termasuk: *al-Mukhtar al-Islami* (IM), *Minbar al-Sharq* (Partai Buruh), *al-Tasawuf al-Islami* (Dewan Sufi), *Minbar al-Islam* dan *al-Azhar* (Institut Al-Azhar), *al-Muslim al-Saqir* (Islamic children). Di samping itu juga, sejumlah surat kabar harian dan mingguan diterbitkan oleh organisasi-organisasi dan partai-partai politik Islam utama. Di antara mereka adalah: *al-Ahrar* (harian), *al-Aharar* (mingguan), *al-Haqiqa* (mingguan), *al-Nur* (mingguan), *al-Usrat al-'Arabi* (mingguan), ditambah lebih dari 30-an publikasi khusus dan regional, seperti *al-Uruba*, *Shabab al-Aharar*, *Ahrar al-Sa'id*, dan *Ahrar al-Hilwan*. Walaupun kelompok Islamisme mencela "krisis" publikasi keagamaan di Mesir kontemporer. Lihat, umpamanya, artikel-artikel dalam *Liwa al-Islam*, vol. 50, no. 2 (Okt. 1995), hlm. 11-15; *al-Wasat*, no. 195, 10 Oktober 1995, hlm. 32-34.

[85] Lihat publikasi-publikasi UNESCO; juga Brindle, "Industri Film Mesir," yang menggambarkan pereduksian terus menerus dalam produksi film-film domestik.

[86] Lihat al-Fawal, *al-Barnamaj al-Diniyya fi al-Teliviziyun al-Misri*. Data untuk program-program keagamaan televisi tahun 1990-an yang dipaksakan dari atas;

Islam secara khusus terbukti menurun dengan mencolok dalam merespons konsumsi alkohol dan pelanggan bar, toko-toko minuman keras, dan klub-klub malam orang-orang Mesir. Bahkan pemerintahan Mubarak tidak dapat menahan meratanya ide tentang "Islam sebagai solusi". Menteri dalam negeri, yang mengklaim bahwa semua hukum didasarkan atas syari'at, secara publik mencela gagasan bahwa Mesir adalah negara sekuler.[87]

Pada saat yang sama, aktivisme Islam pasca era 1970-an menembus berbagai lembaga sipil, media massa, pendidikan formal, dan pelayanan sosial masyarakat. Menjelang akhir tahun 1980-an, Ikhwanul Muslimin menguasai perhimpunan profesional utama Mesir: dokter, insinyur, ahli farmasi, pengacara, dokter gigi, pedagang, profesor kampus, dan mahasiswa. Secara umum, 4000 LSM Islam tampak lebih aktif daripada 9000 LSM sekuler, sebab mereka dibiayai, dikelola, dan difungsikan secara lebih baik.[88] Selama awal 1980-an, Ikhwanul Muslimin menciptakan perusahaan investasi Islam, dengan bunga setinggi 20 persen sehingga mampu mensubsidi kelompok-kelompok yang berpendapatan rendah. Sebagai tambahan aktivisme sipil, koalisi Islam Ikhwanul Muslimin dengan Partai Buruh membuat kemajuan yang besar dalam pemilihan umum maupun pemilu lokal. Berbarengan dengan kursi mereka di parlemen yang meningkat dari 12 kursi tahun 1984 menjadi 38 kursi pada tahun 1987.[89]

Dukungan kepada Ikhwanul Muslimin datang dari beragam kelompok: komunitas bisnis, kelas-kelas bawah, laki-laki dan perempuan, baik muda maupun tua. Tetapi tulang punggungnya adalah kelas menengah modern. Sebaliknya, kelompok-kelompok

---

selama tahun 1975, mereka diperoleh dari sebuah sampel dari program televisi yang dicetak dalam buletin harian *al-Ahram*.

[87] *Al-Ahram*, 17 Desember 1988.

[88] S. E. Ibrahim, "The Changing Face," hlm. 4.

[89] *Ibid.*, him. 4.

militan mengandalkan sebagian besarnya pada laki-laki muda berpendidikan tinggi berusia antara 20-30 tahun dengan latar belakang kota maupun desa, yang secara profesional bekerja dan tinggal di lingkungan kelas bawah Kairo atau di desa-desa luas Mesir Tengah. Keadaan ini berubah pada awal tahun 1990-an, ketika golongan pemuda, anggota yang kurang berpendidikan, bergabung dengan ranking mereka: usia rata-rata mereka 21 tahun, dan hanya 30 persen berpendidikan tinggi, dibandingkan dengan 64 persen tahun 1970-an.[90] Pemuda kelas menengah bawah menjadi pemain baru di lingkaran Islamisme radikal.

Sementara buruh terorganisir jauh melampaui jumlah pencapaian kelompok Islamisme sehingga memunculkan pola komunikasi kaum miskin kota yang semakin kompleks. Berbeda dari persepsi umum, organisasi-organisasi kesejahteraan sosial Islam bukanlah kubu aktivisme politik Islam. Benar bahwa aktivis radikal di Kairo berada dalam jumlah yang besar, mereka tinggal di perkampungan kumuh atau kota gubuk, namun tidak berarti mereka bersikeras memobilisasi masyarakat miskin. Sewa yang tinggi dan biaya hidup yang murah merupakan alasan yang cukup bagi para militan untuk hidup di lingkungan masyarakat pinggiran.[91] Memang, krisis perumahan yang semakin meluas telah menciptakan ruang bagi kelas menengah marginal menjadi fenomena urban Mesir, sebuah kecenderungan yang sekarang ini meningkat di negara-negara kawasan ini.

Gempa bumi yang terjadi di Kairo tahun 1992 dan banjir di Mesir utara tahun 1994 menginspirasi kelompok Islamisme

[90] Lihat Guenena, "The Changing Face of Egypt's Islamic Activism," hlm. 7-8.

[91] Memang, beberapa bukti menunjukkan bahwa menyebarnya militansi di perkampungan kumuh Kairo berawal pada tahun 1970 ketika mengikuti pembongkaran dari *al-Takfir* wa *al-Hijra*, pelarian kelompok militan dari masyarakat Mesir kelas atas mencari tempat berlindung dalam komunitas-komunitas informal yang sangat padat dan "tersamar," *'ashwa'iyyāt*. Lihat Issawi, *al-Ashwa'iyyat wa Tagarub al-Tanmiyyah*.

membangun pondasi sosial di kalangan masyarakat miskin, sekalipun usaha-usaha yang mereka lakukan bersifat sporadik. Kelas-kelas terdidik mengarahkan fokus utamanya pada politik Islamisme. Pada saat yang sama, jatuhnya perhimpunan pengacara dalam kekuasaan Ikhwanul Muslimin, kebanyakan asosiasi liberal dan sekuler Mesir, menunjukkan betapa luasnya para profesional modern yang menjadi pengikut Islamisme. Tetapi, hal ini tidak terjadi dalam ruang hampa. *Infitah* atau keterbukaan ekonomi Presiden Sadat yang bermula tahun 1970 meraup keuntungan perdagangan, keinsinyuran, dan konstruksi, tetapi berdampak kerugian terhadap kesenian dan hukum liberal. Sekolah-sekolah hukum, tempat tujuan anak-anak kalangan elite liberal tua, berkembang bersama anak-anak moderat dan (sering) konservatif dari keluarga-keluarga kelas lebih rendah. Banyak profesor hukum, untuk mencari gaji yang lebih baik, pergi berbondong-bondong ke negara-negara teluk yang kaya, meninggalkan rencana pengajaran kampusnya kepada para pengganti yang kurang tercerahkan. Sebaliknya, mereka melatih generasi pengacara konservatif yang mana *fiqh* (hukum Islam) menjadi otoritas sentralnya.[92] Sementara lulusannya, yang otomatis menjadi calon-calon pengacara muda, tidak mendapatkan pekerjaan atau memperoleh pekerjaan dengan gaji yang rendah sehingga mendorong mereka bergabung dengan asosiasi yang alih-alih bisa memberikan keuntungan, justru menjadikan mereka sasaran konflik dan korupsi internal. Untuk menyelamatkan kekurangan besar ini, para pengacara yang berorientasi Islamisme dalam Asosiasi Pengacara mendirikan Komite Syari'at sebagai tempat bagi aktivitas politik dan profesional untuk menarik banyak orang masuk ke dalam kepentingan mereka. Menjelang tahun 1992, para pengacara ini mendukung Ikhwanul Muslimin yang dipimpin oleh Ahmad Saif al-Islam Hasan al-Banna (putera Hasan al-Banna)

---

[92] Lihat Abdul-Fattah, "The Story of the Decade," hlm. 7.

untuk mengambil kendali perkongsian tersebut dan membelokkannya menjadi "asosiasi Islam yang anggotanya tunduk pada syari'at dan takut kepada Tuhan dalam menjalankan setiap aktivitasnya".[93]

Islam politik Mesir selama periode ini merefleksikan pemberontakan kelas menengah yang tersakiti secara moral dan termiskinkan.[94] Pendidikan tinggi yang mereka tempuh mengisi harapan-harapan tinggi pasar kerja yang menawarkan hanya sedikit prospek untuk kesuksesan ekonomi. Produk program utama negara kesejahteraan Nasser adalah para pecundang kebijakan *infitah* Sadat yang membuka negara pada pengaruh ekonomi, politik, dan budaya Barat dan mencari persesuaian dengan Israel. Bagi mereka, Islamisme mewakili paket ideologi yang menegasikan semua alasan yang dipahami berdasarkan kalkulasi untung-rugi: kebergantungan ekonomi, penjualan habis budaya, dan pelecehan nasional (yang muncul di tahun 1967 kalah dari Israel dan Perjanjian Camp David). Dalam pandangan ideologi-ideologi yang gagal, terutama sosialisme Nasserian dan kapitalisme Sadat, dan serangan gencar budaya, politik, dan ekonomi Barat, mendorong mereka melihat Islam sebagai satu-satunya doktrin asli yang dapat membawa perubahan hakiki.

Ideologi dengan artikulasi demikian dalam Islam politik dengan jelas dianut oleh para kader dan aktivis inti Islamisme. Di atas mereka, ada banyak kelompok lain dalam lingkaran-lingkaran konsentris lebih luar dari gerakan itu, seperti kelas-kelas bawah, yang tertarik pada Islamisme bukan karena ideologinya, melainkan

---

[93] Dikutip dalam Saad, "Islamists Take Control of Liberal Syndicate," hlm. 2.

[94] Profil sosial kelompok Islamisme militan dibahas di S. E. Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups"; Kepel, *Muslim Extremism*, hlm. 210-218, dan Guenena, "The Jihad." Walaupun Akhwan mendapat dukungan dari lapisan-lapisan sosial berbeda, kelas menengah baru (terdidik, profesional, dan *muwazifin*) adalah pemain utama. Tidak ada studi terperinci telah diterbitkan tentang profil sosial dari al-Ikhwan. Namun begitu, pengaruh jelas mereka dalam asosiasi profesional menunjuk pada konstituensi kelas menengah urban yang luas.

sebab menjadi satu-satunya alternatif yang bisa bertahan dari status quo. "Pembaca-pembaca bebas" ini atau kelompok-kelompok pinggiran sering menegaskan tidak adanya ideologi tertentu yang *settle* sebagai milik mereka, dan bahkan tidak pernah melatih ideologi kepemimpinan ini. Mereka akan dengan mudah beralih pada kekuatan sosial apapun yang mereka rasakan mampu menawarkan prospek masa depan yang lebih bermartabat. Tingkatan serupa telah mengikuti Wafd tahun 1920-1930-an, kemudian Nasser tahun 1950-1960-an, yang keduanya berwatak sangat sekuler, tetapi menawarkan alternatif yang kredibel.[95]

ISLAM POLITIK VERSUS ISLAM SOSIAL

Mengapa aktivisme Islam Mesir diasumsikan sebagai gerakan berkarakter sosial sementara di Iran secara sempit dianggap berkarakter politik? Sering dicatat bahwa Syi'isme adalah tradisi yang–tidak seperti mitra tandingnya Sunni–mencampurkan agama dengan politik, dan sebagai sekte yang tertindas Syi'isme memiliki tradisi revolusi yang inheren. Analisis yang berhati-hati tidak mendukung klaim tersebut. Meski revolusi Iran yang dipimpin oleh ulama-ulama Syi'ah turut menguatkan citra populer itu, tetapi luntur bersamaan dengan munculnya radikalisme Sunni di akhir tahun 1990-an hingga awal tahun 2000 ketika gerakan reformasi terjadi di Iran dan setelah "tersiarnya" al-Qa'eda sebagai pelaku serangan teroris 11 September, keduanya terbukti sebagai golongan Arab-Sunni. Syi'ah dan Sunni masing-masing mengambil pendekatan pada isu pemerintahan, atau *hakimiyya*, dan keduanya menyamakan Islam dengan politik sehingga dari sini tidak ada kaitan yang inheren antara revolusi dan doktrin Syi'ah.

[95] Saya berterima kasih kepada Profesor Saad Eddin Ibrahim yang telah membuat saya perhatian atas fakta-fakta sejarah ini.

Dalam konteks Islam Sunni, pola pemikiran seperti di atas berorientasi pada pencapaian suatu otoritas politik. Namun demikian, dalam tradisi Syi'isme, hanya para imam yang dapat memerintah umat (komunitas muslim beriman). Secara historis, jenis pemerintahan semacam ini pernah ada di masa para imam Syi'ah. Setelah kultus pendewaan terhadap imam ke-12 berakhir, isunya tetap kontroversial selama lebih seabad hingga periode Qajar di Iran, ketika para sarjana Syi'ah terbagi menjadi dua aliran, *akhbari* dan *usuli*. Yang pertama merupakan pengikut-pengikut literal dari tradisi-tradisi Nabi; sementara yang berikutnya mengenal konsep ijtihad, yang memberikan kekuasaan kepada ulama untuk menafsirkan sunnah Nabi dan menetapkan ketetapan-ketetapan baru apabila dianggap penting. Walaupun lembaga ulama memperoleh kedudukan yang amat tinggi yang belum pernah ada sebelumnya, mereka belum diberi otoritas penuh atas nama imam-imam. Seperti pada umumnya, konsep Ayatollah Khomeini tentang *hukumat* Islam (pemerintahan Islam), yang ditulis tahun 1971, dengan sederhana mewakili sebuah penemuan baru dalam tradisi Syi'ah.[96] Harapan yang muncul pasca revolusi secara luas sebagai akibat kondisi-kondisi politik pada saat yang menentukan kepemimpinan ulama.[97] Tetapi, aspek-aspek historis

---

[96] Untuk Pembahasan yang lebih baik tentang hal ini lihat Hamid Enayat, "The Concept of *Vilayat-i Faqih* dalam Imam Khomeini," dalam *Kiyan*, vol. 6, no. 34 (Januari-Februari 1997) (di Iran). Diterbitkan dalam bahasa Inggris di Piscatori, *Islam in the Political Process*.

[97] Dalam memorinya, Bani Sadr, presiden pertama Republik Islam dan salah satu pembantu terdekat Ayatollah Khomeini di Paris, berkata: "Di Paris, Khomeini tidak percaya bahwa Shah akan jatuh. Dua atau tiga kali seminggu saya menenangkan hatinya bahwa Shah akan melepaskan kekuasaan... Para wartawan menanyainya 'apa kerangka referensi anda, model anda? Apa itu Negara Islam? Kami mempertimbangkan jawaban-jawaban kami secara hati-hati. Pada periode apa sejarah kita dapat kita rujuk? Dinasti Abbasiyah? Dinasti Umaiyah? Atau periode khalifah pertama? *Kita harus merumuskan sebuah manfaat ideologi sebuah revolusi.*" Dikutip dalam *al-Ahram Weekly*, 26 Oktober 1995, hlm. 5 (penekanan dari saya).

dan institusional Islam Syi'ah lebih menyumbangkan karakter politik daripada karakter sosial aktivisme Islam di Iran.

Baik di Iran maupun di Mesir, lembaga ulama merupakan kelompok dengan status berbeda sekalipun perbedaan tersebut bersifat internal (menurut senioritas dan status ekonomi). Mereka berbagi kepentingan umum dalam mendapatkan keamanan, legitimasi sosial dan spiritual. Tetapi, posisi politik dan sosial mereka berbeda. Tidak seperti di Iran, di mana ulama Syi'ah tradisional (yang kemudian menjadi pemimpin-pemimpin oposisi) bertanggung jawab atas urusan-urusan keagamaan, di Mesir para aktivis biasa memperluas usaha-usaha ulama dengan menyebarkan pesan mereka melalui kerja perhimpunan dalam masyarakat sipil. Pada abad ke-18, ulama Mesir bersepakat dengan elite kekuasaan dan bertindak sebagai penengah antara mereka dan rakyat. Menjelang detik-detik Muhammad 'Ali mengkonsolidasikan kekuatannya, lembaga ulama telah menjadi otoritas hebat yang tidak boleh diabaikan oleh penguasa Mesir. Awalnya, penguasa memperoleh dukungan dengan menawarkan kepada mereka pendapatan pajak-pajak pertanian, sumbangan, dan hak prerogratif sebagai konsultan atas persoalan-persoalan politik, namun tawaran tersebut kemudian ditangguhkan dengan meniadakan hak-hak istimewa tersebut dan menjadikan mereka dibayar sebagai para pekerja negara. Namun begitu, ulama masih menyisakan kekuatan signifikan bagi gerakan anti-kolonial.[98] Al-Afghani, Muhammad Abduh, dan kemudian Rasyid Ridla, melanjutkan oposisi ulama terhadap pemerintahan Inggris. Sebagai reformer-reformer Islam, mereka berjuang bukan hanya untuk melawan dominasi asing, melainkan juga untuk merumuskan kembali cara menandingi kemajuan Barat; target yang sebetulnya sudah dilakukan oleh beberapa ulama modernis di Iran akhir 1960-an.

---

[98] Lihat Lapidus, *A History of Islamic Societies*, hlm. 617—20.

Namun begitu, walaupun menjadi bagian komponen negara, peran politik ulama hanya sebatas pada pengambilan sikap nasionalistik. Lembaga ulama umumnya puas hanya dengan persoalan-persoalan domestik. Kebergantungan ulama kepada negara semakin menguat pada masa Nasser, yang pada tahun 1955 menghapus pengadilan-pengadilan agama, meletakkan semua sumbangan di bawah kendali negara, dan pada tahun 1961 mengambil alih al-Azhar dan pendidikan Islam. Aksi-aksi serupa selama era 1960-an di Iran secara serius membatasi kendali ulama atas tempat suci dan sumbangan, yang sebelumnya mendapatkan otoritas dari kalangan mereka sendiri (kebanyakan para pemilik tanah) untuk mengendalikan pasar atas dasar ikatan-ikatan dekat, juga terhadap sumbangan-sumbangan keagamaan yang jumlahnya kecil.[99]

Jadi, di Mesir para aktivis Islam awam (bukan ulama) mengeluarkan larangan untuk berpolitik oposisi. Dari sini muncul Ikhwanul Muslimin, tahun 1928, selama era Mesir liberal (1919-1952) pada saat Partai Wafdis nasionalis sekuler dan keluarga kerajaan memerintah negara. Ikhwanul Muslimin didirikan oleh Hasan al-Banna, seorang guru sekolah yang berasal dari Ismailiyya yang dikecewakan oleh dominasi ekonomi imperialis di negaranya, korupsi, kemunduran raja-rajanya, dan kerusakan umat Islam, khususnya generasi mudanya. Pesan-pesannya berpengaruh di seantero Mesir yang mempercayai bahwa masyarakat Mesir merupakan masyarakat jahiliyah, yang dikarakteristikkan dengan penyembahan manusia oleh manusia dan kedaulatan manusia atas manusia lainnya. Kelompok Ikhwanul Muslimin tumbuh dengan cepat, dari hanya empat cabang tahun 1929 menjadi 2000 cabang tahun 1949, dengan sekitar satu juta aktivis dan simpatisan. Mereka berasal dari beragam latar belakang kehidupan, tetapi

[99] Tentang hubungan-hubungan ulama-pasar, lihat Ashraf, "Bazaar-Mosque Alliance."

kebanyakan berasal dari kelas-kelas menengah urban yang merasakan kegetiran dari "kontrol ekonomi asing yang membatasi prospek-prospek borjuis baru".[100] Hasan al-Banna dibunuh oleh polisi tahun 1949 dan digantikan oleh Hasan al-Hudaybi sebagai pemandu spiritualnya.

Walaupun memiliki kedekatan dengan para pejabat bebas (kalangan militer yang menjatuhkan kerajaan bersama Nasser), Ikhwanul Muslimin ditundukkan melalui penindasan pasca revolusi tahun 1952 oleh Nasser; seorang pemimpin nasionalis yang terikat modernisasi, sekularisme, nasionalisme, dan selanjutnya pada ide-ide sosialis.[101] Tokoh-tokoh Ikhwanul Muslimin seperti Sayyid Qutb, seorang ideolog utama, dieksekusi dan organisasinya dilarang. Gerakan ini tetap bertahan tetapi pecah menjadi sayap "revolusi" yang menganut pandangan-pandangan Sayyid Qutb dan sayap gradualis dari Hasan al-Hudaybi. Kedua kelompok sepakat bahwa masyarakat dan pemerintah Mesir merupakan salah satu warisan jahiliyah. Sementara keduanya berjuang demi terwujudnya sebuah negara dan masyarakat Islam alternatif, tetapi mereka tidak bersepakat dalam cara bagaimana mencapainya. Sayyid Qutb mendukung aksi dan gerakan politik, dan mendakwa kelompok pasif yang merasa telah terpuaskan menjadi non-muslim. Namun begitu, Hudaybi memerlukan dakwah, atau wacana dan khotbah. Kedua sayap ini menjauhi para penggiat dan berbagi gagasan tentang anti-zionisme, anti-komunisme, anti-sekularisme, dan anti-Nasserisme. Perbedaan ini menandai asal perpecahan antara revolusi akhir dan koalisi Islam reformis (dengan Ikhwanul Muslimin). Dari trend revolusi muncul al-Takfir wal Hijra, Jama'ah Islamiyah (keduanya bertabrakan di

---

[100] Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, hlm. 328—30.

[101] Beberapa paragraf berikut bersandar kuat pada Kepel, *Muslim Extremism;* Guenena, *Jihad;* and Naquib, "The Political Ideology of the Jihad Movement."

bawah Sadat), al-Jihad, dan Jama'ah Islamiyah, dan dari garis koalisi Islam reformis termasuk Ikhwanul Muslimin.[102]

Pada tahun 1960-an, kelompok-kelompok kecil aktivis muda menemukan jalan lain dalam ide-ide Ibnu Taimiyah, di antaranya Ayman al-Zawahiri, seorang ahli hukum Islam abad ke-14 yang membolehkan "jihad" terhadap "para penguasa yang kafir". Pada tahun 1970-an, kelompok-kelompok jihad bermunculan sebagai reaksi terhadap kemenangan Israel atas Arab sekaligus sebagai alternatif politik damai dari Ikhwanul Muslimin; mereka termasuk Takfir wal Hijra puritan Syukri Mustafa, Syawqiyyun Syawki al-Syaikh, al-Jihad dan Tali'at al-Fatah Ayman al-Zawahiri (barisan depan penaklukan), dan kelompok akademi militer yang dipimpin Salih Saraya, seorang imigran Palestina yang berpendapat bahwa kekalahan zionis akan bergantung pada berdirinya negara Islam di Mesir. Meskipun kebanyakan kelompok-kelompok tersebut lenyap, Jama'ah Islamiyah (disingkat Jama'ah) tetap bertahan dan menjadi kelompok militan paling kuat hingga akhir tahun 1990-an.[103]

Keanggotaan jama'ah tersebut berasal dari "keluarga agamis" Jama'ah Islamiyah dan asosiasi-asosiasi mahasiswa yang pertumbuhannya didorong oleh Presiden Sadat sebagai bagian dari kebijakannya untuk merusak kelompok komunis dan Nasserian. Dengan mendominasi universitas-universitas Mesir, asosiasi-asosiasi ini melampaui aktivitas-aktivitas kesejahteraan mahasiswa, mempromosikan disiplin moral, menentang musik, menonton teater, berdansa, dan bercampur antara laki-laki dan

---

[102]Tentang kelompok-kelompok Islam radikal, lihat Kepel, *Muslim Extremism;* S. E. Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups"; Ansari, "Islamic Militants"; Kupfer-Schmidt, "Reformist and Militant Islam." Lihat juga isu-isu beragam tentang *Civil Society,* Ibn Khaldun, *Center for Developmental Studies,* Kairo.

[103]Seksi ini dengan kuat bersandar pada Mubarak, *al-Irhabiyun Qadimun.* Saya juga telah melakukan sebuah interviu dengan Hamdi 'Abd al-Rahman, amir dari Suhag di *al-Musawwar,* no. 4041, 22 Maret 2002, hlm. 26—29.

perempuan. Dengan kemajuan revolusi Iran dan Perjanjian Camp David tahun 1979, dua trend ini muncul dalam asosiasi-asosiasi tersebut. Moderatisme, yang berbasis luas di Kairo dan Universitas Delta, bersekutu dengan Ikhwanul Muslimin; dan trend radikal, yang dominan di Mesir dalam tingkat lebih tinggi, berkembang menjadi Islamisme Jama'ah Islamiyah yang dipimpin oleh 'Abdul Salam Faraj, Abud al-Zumur, dan Karam Zuhdi.[104] Dengan membunuh Presiden Sadat tahun 1981, kelompok ini berharap dapat meluncurkan revolusi Islam dalam citra Iran.[105] Tetapi, inisiatif naif ini justru mengakibatkan penahanan 1.200 orang anggotanya (5000 orang menurut keterangan Jama'ah itu) dan penghukuman mati beberapa pemimpin mereka.[106] Kesalahan besar ini memunculkan perdebatan hangat di sel-sel penjara tentang watak organisasi tersebut; aktivitas bawah tanah versus aktivitas terbuka. Kondisi demikian menuntut dilaksanakannya sebuah aksi revolusi Islam, sekalipun belum dapat disimpulkan tentang perlu tidaknya penerapan strategi dakwah sebelum atau sesudah kebangkitan kembali pasca revolusi. Orang-orang yang lebih memilih dakwah terbuka memobilisasi kebangkitan yang diikuti oleh pemimpin spiritual Umar Abdul Rahman, Syaikh Salaf yang buta, yang tergabung dalam Jama'ah tersebut. Para pendukung aktivisme bawah tanah dan bersifat militan memihak al-Jihad yang dipimpin oleh Ayman al Zawahiri dan Abud al-Zumur. Kelompok militan jihad ini, yang pernah lepas dari penjara tahun 1984, memindahkan operasi mereka ke Afganistan untuk ikut

---

[104] Kedua trend terus menggunakan nama asalnya, *al-Jama'a al-Islamiyya*, yang kadangkala menyebabkan kebingungan sampai trend radikal terlibat ke dalam sebuah organisasi politik keras yang membawa nama *Jama'iyya al-Islamiyya*.

[105] Tidak jelas tentang apa dasar Fuad Ajami menegaskan bahwa militansi yang membunuh Sadat tidak ada ide dan rencana untuk mengambil alih revolusi dan membelokkannya untuk membunuh Sadat, mengambil alih stasiun TV Kairo, dan menyerang kepala kepolisian; lihat Ajami, *The Dream Palace of the Arabs*.

[106] Mubarak, *Al-Irhabiyoun Qadimoun*, hlm. 170.

berperang bersama kelompok Mujahidin dan Osama bin Laden melawan Uni Soviet, sementara para anggota baru yang telah terlatih kembali ke Mesir melaksanakan operasi militer.

Tetapi, Jama'ah ini bermain di garis belakang. Para pemimpin dan kader baru, yang kebanyakan dilatih ketika di penjara, kembali ke tempat asal dan bergabung bersama keluarga, tetangga, desa, kampus, di mana mereka mulai mengorganisasi kembali, memobilisasi, dan secara bertahap meluaskan kendali mereka atas Mesir selatan. Para militer Jama'ah ini secara terbuka mengguncang negara, mengkhotbahkan disiplin moral di kampus-kampus dan kota, dan mengorganisasi pelayanan-pelayanan sosial, mengadakan kelas-kelas pemberantasan buta huruf, transportasi, kerja sama, dan perundingan penyelesaian perselisihan lokal, sementara polisi mengawasi dan mengumpulkan intelijen. Untuk membangun sistem keamanan, Jama'ah ini mengirim para pimpinannya, yakni Ala' Muhiddin, Safwat Abdul Ghani, dan Tal'at Yasin Humam–tinggal dan menyamar di kepadatan dan keramaian Kota Kairo. Ketika operasi mereka gagal di Kairo tua dan modern (Jamaliyya dan Zamalek), para militan ini menembus perkampungan kumuh penghuni liar yang padat dari Ain Syam dan Imbaba, yang dapat mereka campurkan ke dalam jaringan gelap yang tidak terpetakan dan yang jalannya tidak bernama, tanpa nomor rumah, tidak ada polisi, atau tanpa kehadiran negara. Ironisnya, semua ini ada di Imbaba yang mana Jamaah ini mulai melakukan perekrutan para pemuda yang berakar di Sa'id, mengadakan pertemuan-pertemuan terorganisir, membahas "perjanjiannya", dan secara bertahap menguasai masjid-masjid dan *ziwaya*. Para militan ini membagi area tersebut menjadi sepuluh subdistrik, yang masing-masing dikelola oleh seorang pemimpin yang bertugas melatih kader-kader baru dan memberi kuliah-kuliah politik. Mereka pergi dari rumah ke rumah untuk membagikan *newsletter* (*Kilamat Haqq* dan *Jama'ah*

Islamiyah), kaset-kaset pengajaran keagamaan, musik revolusi, dan video (umpamanya, mempertontonkan bagaimana mereka membunuh Presiden Sadat). Pertemuan-pertemuan mingguan yang diadakan di masjid-masjid dan di sudut-sudut jalanan diawali dengan doa, diikuti dengan diskusi tentang berita hari itu yang difasilitasi oleh para pembicara yang berdiri di depan bendera-bendera Jama'ah yang besar. Kelompok non-konformis tidak luput dari kemarahan moral Jama'ah. Kelompok-kelompok siaga yang dipimpin oleh Syaikh Jaber membakar toko-toko video, mengancam perempuan-perempuan tidak berjilbab dengan asam, menutup salon-salon kecantikan, melarang musik dalam pernikahan, dan melarang percampuran antara laki-laki dan perempuan.[107] Dalam model inilah, Jama'ah Islamiyah memerintah kota-kota seperti Dayrut selama lebih dari satu dekade, dan menjelang awal 1990-an mereka mendirikan "Republik Islam Imbaba" di jantung Kairo.[108] Intervensi tentara dengan tiba-tiba mengakhiri "republik" ini di bulan November 1992, ketika 14.000 tentara merebut area itu selama tiga minggu dan menawan 600 orang yang dicurigai.

Walaupun terjadi drama politik dan aksi revolusi, cara-cara Islamisme militan tidaklah signifikan dan bahkan terpecah sehingga lambat laun mulai menurun. Cara-cara kekerasan ditinggalkan dan mulai bekerja melalui cara-cara damai, sementara yang lain cenderung mereplikasi gerakan Taliban Afganistan dan Osama bin Laden (lihat Bab 5). Lebih signifikan adalah trend gradualis yang diwakili oleh Ikhwanul Muslimin yang berada di luar jangkauan hukum, yang secara resmi bersekutu dengan Partai Buruh Islam, yang dipimpin oleh Ibrahim Syukri, yang selama bertahun-tahun berada dalam pengejaran Nasser, bahkan

---

[107]*Ibid.*, hlm. 264—65.

[108]Lihat, *Reuters news agency report from Cairo.*

berlanjut hingga di bawah Sadat dan menyusun Partai Buruh Sosialis tahun 1978.[109] Dengan merespons tuntutan besar atas "solusi Islam" selama 1980-an, partai tersebut secara bertahap mengadopsi ideologi Islam. Adel Husain, seorang eks Marxis yang berbelok ke Islamisme, mendesak partai ini membentuk sebuah aliansi dengan Ikhwanul Muslimin di bawah slogan "Islam adalah Solusi".[110] Di tahun 1987, aliansi ini merebut 78 kursi, membuat kelompok Islamisme menjadi oposisi terbesar di parlemen. Tetapi, partai ini kehilangan momentum di tahun 2000 setelah dikeluarkan dari hukuman oleh negara karena kampanyenya yang ganas terhadap nilai-nilai sekuler dan korupsi pemerintah.

Keuntungan yang besar dari Islamisme Mesir utamanya adalah disebabkan oleh karakter asosiasi dan gerakan sosialnya. Penting bagi kesuksesannya adalah komitmen Ikhwanul Muslimin dalam memobilisasi masyarakat sipil melalui organisasi bawah tanah, masjid-masjid alternatif, sekolah-sekolah, asosiasi-asosiasi pemuda, atletik, organisasi-organisasi perempuan, klinik-klinik, kerja sama-kerja sama, dan kelompok-kelompok paramiliter. Aktivitas-aktivitas ini mengkonsolidasikan masyarakat akar rumput dan membelokkan Ikhwanul Muslimin menjadi gerakan sosial massa yang mengilhami kehidupan sehari-hari dengan sensibilitas Islam. Sebaliknya, meluasnya sentimen-sentimen Islam (yang diperpanjang oleh kegagalan eksperimentasi liberal dan kecurigaan atas liberalisme sekuler, yang pada tahun 1940-an diasosiasikan dengan kolonialisme) mendesak kelompok sekularis Mesir untuk memberi jalan pada Islam.[111] Sebagaimana Ira Lapidus mencatat, dalam periode ini, cendekiawan-cendekia-

[109]Rif'at Sid-Ahmad menyebut koalisi ini dengan "Cambative Islam". Lihat, "Ightiyal al -Sadat," in *al-Hayat*, 12 Desember 1997, hlm. 18.

[110]Tentang Partai Buruh dan perkembangannya, saya mengandalkan seorang penyanyi dari "Partai Buruh Sosialis."

[111]Marsot, *Egypt's Liberal Experiment;* Lapidus, *A History of Islamic Societies.*

wan sekuler "menerima sebuah kerangka kerja Islam dan mencoba mengompromikan antara Islam dan modernitas. Pengaruh berjaringnya tidak sebanding dengan penyelamatan sekularisme dalam melegitimasi kebangkitan muslim."[112] Tetapi, ini merupakan bentuk lain revivalisme, ketika masuknya simbol-simbol Islam ke dalam kehidupan sehari-hari membantu membangun agama yang agak "tersekulerkan."

Padahal, di Mesir "sekularisasi" simbol-simbol agama telah men-jadi fitur Islam, sedangkan di Iran agama dan simbol-simbolnya memegang posisi mulia yang menekankan watak sakral dan esoterik Islam. Masyarakat Iran, umpamanya, akan memperlakukan Al-Qur'an secara istimewa, menempatkannya dalam tempat-tempat suci dan terlindungi hingga dikeluarkan untuk dibaca pada kesempatan-kesempatan tertentu. Namun begitu, di Mesir, tidak umum melihat sopir taksi mengganti musik pop Mesir dengan pembacaan kitab suci. Berlawanan dengan Mesir, peristiwa-peristiwa keagamaan adalah umumnya merupakan perayaan-perayaan populer, bagi muslim Iran, mereka memperlakukan peristiwa-peristiwa keagamaan dengan seadanya, sedih, dan serius, sering diasosiasikan dengan kematian dan perkabungan. Suasana pesta yang menyenangkan dan mulia di bulan Ramadlan bagi masyarakat Mesir sebanding dengan Iran hanya pada nuruz, atau pesta-pesta tahun baru. Musik pop Islam merupakan fitur umum pemandangan budaya Mesir, di mana penyanyi populernya menyanyikan lagu-lagu tentang Nabi Muhammad, diiringi dengan sebuah band yang penuh semangat dengan penyintesa dan gitar listrik. Tetapi, ini tak akan terpikirkan bagi seorang muslim Iran untuk membayangkan bahwa penyanyi pop Gougoush menyanyikan lagu tentang Imam Husein. Singkatnya, berlawanan dengan Iran, di mana modernitas dan agama atau

[112]Lihat Lapidus, *A History of Islamic Societies*, hlm. 627.

keduniaan dan kesakralan diperlakukan secara eksklusif mutualis, Mesir mengalami semacam persilangan budaya di mana agama pada umumnya tetap dominan.[113] Konsekuensinya, identitas-identitas "keagamaan-tradisional" versus "sekuler-modern" adalah jauh lebih nyata di Iran tahun 1970-an daripada di Mesir tahun 1980-an–1990-an. Seperti Turki di tahun 1990-an dan tidak seperti Mesir, masyarakat Iran secara mendalam terbagi sepanjang garis sekuler dan agama. Implikasi dari praktik-praktik keberagamaan yang berbeda ini bagi status sosial dan politik lembaga keulamaan di dua negara ini adalah signifikan sekali.

Selama tahun 1950-1960-an, ulama Iran dibuat frustasi oleh semua perubahan budaya, westernisasi yang cepat, dan perilaku sekuler yang mengancam legitimasi sosial dan budaya mereka. Pemuda terdidik modern secara khusus mulai mengabaikan ulama dan lembaga keagamaan secara umum. Sumber "kejahatan" ini dipahami oleh ulama sebagai rezim yang korup dan para sekutunya. Kondisi ini kemudian membawa ulama pada politik oposisi yang menargetkan negara. Namun begitu, pengalaman keulamaan di Mesir berbeda. Walaupun muncul dari ide dan kelompok sosial modern (seperti kelas menengah, pemuda terdidik, dan perempuan publik), al-Azhar (dan Islam non-ulama) masih menikmati melimpahnya penghargaan dan legitimasi di kalangan muslim Mesir; dan walaupun terjadi gelombang Islam politik, al-Azhar tetap mewakili ortodoksi agama di negara itu. Selama tahun 1980-1990-an, pemuda modern tidak mengelak untuk memeluk Islam

[113]Di Mesir, seseorang bisa melihat hal ini dalam sikap dan perilaku keseharian keluarga-keluarga kelas atas dan menengah atas. Pada saat para pemuda membuat pesta pernikahan di hotel mewah, seperti hotel Marriott atau Hilton, saya tidak sempat mengobservasi apakah minuman beralkohol juga disuguhkan dalam acara-acara seperti ini. Para pemuda dan gadis yang berasal dari kelas "terbaratkan" sebagian besar berpuasa selama bulan Ramadhan; banyak yang secara rutin menjalankan shalat dan hormat terhadap Islam dan Ulama. Sebaliknya, di Iran akhir tahun 1960-1970-an, kelas-kelas modern secara umum mengungkapkan kelemahan besar dalam menjalankan agama.

tradisional. Sebagaimana orang telah mengobservasi kelemahan keberagamaan para pemuda Iran selama awal tahun 1970-an, saya kaget oleh meluasnya keberagamaan kalangan pemuda Mesir kelas menengah yang ter-Barat-kan, yang berbicara tentang persepsi Islam dan otoritas ulama. Konsekuensinya, terdapat segmen-segmen berbeda pada masyarakat Mesir—pemuda, tradisionalis, ulama, dan negara—dan menemukan sesuatu untuk menghargai Islam mereka; ulama tidak mengalami frustasi, kebencian, dan perbedaan politik sebanyak lawan tanding mereka di Iran. Mereka masih mendapatkan pengikut sosial yang kuat dan legitimasi agama.[114] Serupa dengan Islamisme politik, ulama tetap komitmen untuk mengislamkan masyarakat, bukan dengan menggunakan kekuatan politik, melainkan melalui dakwah.

HASIL-HASIL REFORMIS

Secara strategis, Iran dan Mesir menyajikan dua pendekatan yang berbeda dalam melakukan perubahan Islam. Pengalaman Iran mendemonstrasikan "serangan frontal" atau pendekatan pemberontakan Gramsci, sedangkan Islamisme Mesir melakukan "perang posisi" dengan konsekuensi-konsekuensi "reformis". Meski hampir tidak kenal dengan Antonio Gramsci, Hasan al-Banna menggunakan strategi ini beberapa tahun lalu:

> Tugas kita sebagai Ikhwanul Muslimin adalah bekerja demi reformasi diri (*nufus*), dari hati dan jiwa dengan menggabungkan mereka kepada Tuhan Yang Maha Tinggi; lalu mengorganisasi masyarakat kita agar menjadi baik untuk komunitas beragam yang

[114]Hanya di akhir-akhir ini, bulan Januari 1997, ketika sebuah kelompok ulama membentuk Front Ulama, berbeda dengan al Azhar yang resmi, yang mana pemerintah mulai mengganggu prerogratif mereka, termasuk mensyaratkan mereka dengan meminta izin terlebih dahulu dalam berkhotbah di masjid-masjid, dan membawa masjid-masjid privat di bawah kontrol kementerian sosial (wakaf). Lihat *al-Hayat*, 25 Januari 1997, hlm. 7.

> memerintahkan kebaikan dan melarang kejahatan, dari komunitas ini akan muncul negara yang baik.[115]

Mustafa Mashur, pemimpin Ikhwanul Muslimin (wafat tahun 2002) merujuk pada pendekatan yang sama: "Semua kita bertanya apakah sebuah negara Islam adalah didasarkan pada syari'at... ini mungkin membawa kita pada abad pendirian sebuah negara Islam. Prinsip-prinsip kita seharusnya diwariskan pada generasi-generasi mendatang dan seharusnya tidak ada penyimpangan dari prinsip-prinsip ini."[116] Dalam sebuah pertemuan di masjid Kairo, saya mengamati seorang lelaki muda militan yang menuduh syaikh terlibat dalam politik. Syaikh itu, seorang pemuda berjas dan berdasi, menjawab bahwa tugasnya bukanlah anti-pengguncangan politik pemerintah, melainkan "membangun sebuah infrastruktur ideologis" dan menciptakan sebuah masyarakat muslim yang sejati sebagai pondasinya.[117] Ikhwanul Muslimin telah memulai "perang posisinya" beberapa tahun lalu dengan membangun sebuah infrastruktur ideologis melalui jaringan yang luas dan aktivitas-aktivitas akar rumput. Jaringan kerja ini tidak hanya meluaskan sentimen Islam; mereka juga mengisi kebutuhan-kebutuhan material dan spiritual mendasar masyarakat Mesir awam. Dalam praktiknya, gerakan ini secara tak sengaja mensyaratkan sebuah "integrasi negatif" dari konstituennya sehingga jaringan-jaringan kerja dan aktivitas-aktivitas mekanis yang dingin dan sebuah komunitas moral yang banyak pesaingnya merasa betah. Alasan Duilain Denoeux bahwa hasil-hasil reformis terjadi hanya ketika para pemimpin lembaga-lembaga mengadopsi sebuah strategi yang mendamaikan adalah sebagai pernyataan yang benar, tetapi yang terabaikan bahwa benturan itu terjadi pada tataran persepsi

---

[115]Dikutip dalam Zubaida, *Islam, the People, and the State*, hlm. 48.

[116]Interviu dalam *al-Ahram Weekly*, 16—22 November 1995, hlm. 2.

[117]Saya mengobservasi interaksi ini di sebuah masjid di Kairo bulan Oktober 1996.

konstituen dan pada dinamika-dinamika gerakan.[118] Di Mesir, umpamanya, asosiasi Islam memainkan sebuah peran penting bukan hanya dalam proses integrasi ini, melainkan semua peralihan.

Selama tahun 1980-an–awal tahun 1990-an di Mesir–kekurangan-kekurangan dalam perencanaan *top-down* tradisional dan dalam mengimplementasikan tujuan-tujuan pembangunan mendorong ekspansi proyek-proyek pembangunan berskala kecil dan lokal, khususnya oleh LSM-LSM.[119] Asosiasi-asosiasi Islam berkesempatan tumbuh-luas, bertanggung jawab lebih sepertiga dari 12.832 LSM di negeri ini pada akhir tahun 1980-an, dan separo dari semua asosiasi sosial, atau 5000 organsisasi-organisasi sukarela swasta, di akhir 1990-an.[120] Selama awal 1990-an, sekitar 5600 organsisasi sukarela swasta ini (kebanyakan mungkin Islam) menyediakan pelayanan amal dan kesehatan kepada lebih 5 juta masyarakat Mesir miskin.[121] Memang, tampak bahwa masjid-masjid mulai memberikan pelayanan-pelayanan dukungan alternatif terhadap mereka yang berpendapatan rendah untuk mengganti kerugian karena pemerintah mundur dari syarat kesejahteraan sosial setelah implementasi kebijakan-kebijakan ekonomi neoliberal. Sebuah asosiasi khas, Asosiasi Pembangunan Masyarakat Islam di Ezbat Zein di Kairo, menawarkan kelas-kelas dalam ilmu Qur'an dan menjahit, serta perawatan harian, perawatan medis, pengajaran perbaikan, kerja sama makanan, dan kebersihan sapiteng (pembuangan akhir kotoran).[122] Yang lain menawarkan klub-klub film, pusat-pusat pelatihan komputer,

---

[118]Lihat Denoeux, *Urban Unrest in the Middle East.*

[119]Pusat Studi Strategi Al-Ahram, *Taqrir Halat al-Diniyyati Misr,* hlm. 236—37.

[120]Lihat S. E. Ibrahim, "Egyptian Law 32," hlm. 38.

[121]*Ibid.*, hlm. 34—35.

[122]Lihat Sullivan, *Private Voluntary Organizations in Egypt,* hlm. 65—68.

servis-servis yang melayani para lulusan perguruan tinggi—perekrutan-perekrutan potensial yang dilakukan Islamisme politik radikal. Ketersediaan *funding* (dalam bentuk zakat, atau amal muslim dari bisnis dan pekerja migran di Teluk Persia) dan sukarelawan-sukarelawan (yang jarang di Mesir sekarang ini) membuat asosiasi-asosiasi ini sukses besar. Pemerintah bersedia mendukung aktivitas-aktivitas akar rumput hanya sebatas menyediakan pelayanan-pelayanan sosial.[123]

Apa yang membuat praktik-praktik ini "Islami"? Sebuah kombinasi dari hal-hal seperti pembayaran zakat; mengurangi biaya pelayanan atas nama agama; semua ini adalah alternatif-alternatif pada sektor swasta dan negeri; dan beberapa aktivis mereka memegang kuat keyakinan agama. Tetapi, bagi banyak kalangan, LSM-LSM Islam secara sederhana menyediakan lapangan pekerjaan atau cara lain dalam berbisnis. Sebagaimana telah disebutkan, organisasi-organisasi kesejahteraan sosial Islam bukanlah tempat bagi mobilisasi politik Islam; mereka berlaku semata sebagai organisasi-organisasi pelayanan. Mayoritas LSM ini tidak punya *link* dengan Islam politik. Hanya sedikit diafiliasikan pada Ikhwanul Muslimin dan Islamisme radikal.[124]

Namun demikian, tidak seperti asosiasi-asosiasi Islam, perhimpunan-perhimpunan profesional yang didominasi Islam semua digolongkan pada Ikhwanul Muslimin. Menjelang awal tahun 1990-an, Ikhwanul Muslimin mengendalikan himpunan-himpunan profesional utama dan selanjutnya menjadi oposisi yang hebat. Di bawah pengaruh Islamisme, keanggotaan himpunan membengkak; perhimpunan guru, umpamanya, meningkat dari 250.000 orang di tahun 1985 menjadi 750.000 orang tahun

[123] Qandil dan Ben-Nafisah, *al-Jama'iyyat al-Ahliyya fi Misr*, hlm. 282—83.
[124] *Ibid.*, hlm. 282.

1992.[125] Para pimpinan perhimpunan berperang melawan korupsi, meningkatkan pendapatan anggota atau mencarikan mereka pekerjaan, menciptakan sistem-sistem kesejahteraan sosial, menyusun kerja sama konsumen, sub-sub perhimpunan, dan klub-klub sosial, dan secara ekstrem aktif berpolitik.[126] Memang mobilisasi cepat mereka selama gempa bumi Kairo di tahun 1992 dan banjir di dataran tinggi Mesir tahun 1994 mencerminkan kekurangan mereka. Kenyataannya, perhimpunan-perhimpunan ini menjadi begitu kuat sehingga pemerintah membatasi aktivitas mereka, baik dengan cara resmi maupun dengan menangkap para anggota utamanya.[127]

Ikhwanul Muslimin tidak sendirian dalam penyediaan pelayanan-pelayanan sosial. Memang, aktivitas-aktivitas akar rumput mendorong kelompok-kelompok lain, seperti al-Azhar, untuk menawarkan perlayanan-pelayanan serupa dengan harapan pemeliharaan legitimasi dan pencapaian secara politik.[128] Juga, ukuran-ukuran pemerintah untuk meningkatkan area-area kumuh dan penghuni liar di awal 1990-an dengan jelas merespons penciptaan sikap militan Islamisme dari sebuah tempat berlindung yang aman dalam perkampungan kumuh Imbaba Kairo. Dengan sama, kelompok-kelompok sekuler, LSM-LSM secara partikular, bekerja keras menawarkan alternatif-alternatif mereka satu per satu. Hasil bersih dari kompetisi yang intens ini adalah mobilisasi massa yang kritis dan terciptanya mekanisme dingin watak politik, ekonomi, dan spiritual.

---

[125]Lihat Qandil, "Taqdim Ada' al-Islamiyin fi Niqabat al-Mahniyya."

[126]*Ibid.* Juga berdasarkan interviu saya terhadap seorang anggota Perhimpunan Doktor, Kairo, 1990.

[127]Undang-Undang No. 100/1993 mengatakan bahwa agar pemilihan dari perhimpunan ini diakui maka sekurang-kurangnya 50 persen dari total anggota harus bersuara. 17 perhimpunan menolak aturan ini sehingga membawa pada konfrontasi mereka dengan pemerintah.

[128]Lihat *al-Liwa' al-Islami*, 28 September 1995, hlm. 15.

Di luar perbaikan kondisi-kondisi ekonomi, gerakan Islamisme menawarkan konstituen-konstituen terasing sebuah masyarakat sosial, kultural, dan moral alternatif pada saat budaya Barat sekuler sebagai saingannya muncul dengan sedikit mengancam. Menghadapi globalisasi dan penetrasi budaya Barat yang cepat, komunitas ini memberikan jalan kelompok tradisionalis untuk mengekspresikan ketidakpuasan mereka dan menyediakan sebuah jejaring keamanan moral. Di kota-kota, dari setiap ukuran, perkumpulan-perkumpulan mingguan ritual (*halaqat*) merefleksikan tidak hanya sebuah protes budaya, tetapi juga solidaritas sosial Durkheimian, keamanan, dan integrasi moral; kondisi-kondisi paradoks yang oleh Arlene MacLeod merujuk pada pemakaian-pemakaian jilbab baru di kalangan perempuan Cairene, disebut sebagai "protes akomodasi."[129] Asosiasi Pemuda Muslim, dengan anggota lebih dari 2000 orang di Tanta sendiri, umpamanya, menawarkan perpustakaan-perpustakaan masyarakat muda, fasilitas-fasilitas olahraga, kelas-kelas bahasa dan komputer, akses-akses video dan televisi, perkuliahan, wisata, dan tempat-tempat peristirahatan.[130] Para perempuan dengan latar belakang sosio-ekonomi berbeda bertemu tidak hanya untuk mempelajari ajaran Islam, tetapi juga untuk memahami logika masyarakat.

Perhimpunan yang didominasi Islam ini juga menyediakan bantuan di luar materi. Mereka menjadi terkenal sebagai organisasi-organisasi yang tersisih dari proses-proses perpolitikan nasional, namun dapat berpartisipasi dalam membuat keputusan dan merasa percaya diri bahwa suara mereka didengar. Mereka bersatu di belakang HAM, para tahanan politik, dan persoalan Palestina. Para aktivis mengumpulkan sumbangan-sumbangan untuk korban perang Bosnia, Irak, dan Chechnya,[131] serta meng-

---

[129]MacLeod, *Accommodating Protest.*

[130]Lihat Sullivan, *Private Voluntary Associations*, hlm. 73.

[131]Qandil, "Taqdim Ada' al-Islamiyin."

organisasi haji ke Makah. Bahkan para dewasa muda dapat menghindari seremoni-seremoni perkawinan hotel Mesir yang mewah dengan mengorganisasi "pernikahan Islam."

Sekolah swasta Islam Mesir menjadi institusi alternatif. Di samping menyediakan lembaga pendidikan yang layak—yang dipercaya dan tidak dapat diperoleh dari sistem pendidikan nasional yang suram dan "secara moral tersesat"—sekolah-sekolah swasta juga mensosialisasikan kepada murid-murid menurut moralitas dan nilai-nilai Islam. Berbeda dengan lembaga-lembaga al-Azhar, mereka menyerupai sekolah Islam saya di Teheran akhir tahun 1960-an, yang mana shalat-shalat berjama'ah harian, kelas-kelas agama, kamp-kamp, dan aktivitas-aktivitas alternatif menentukan identitas Islamnya. Tetapi, skala mereka di Mesir jauh lebih luas daripada di Iran.[132] Islamisme juga mengelola sekolah dengan target bisa menembus sistem pendidikan nasional. Mahasiswa-mahasiswa dan guru-guru Islam mendominasi banyak universitas-universitas, utamanya di selatan. Tetapi, prestasi terbesar Islamisme adalah infiltrasi mereka dari Darul Ulum, atau kampus pelatihan guru-guru, yang mencetak guru-guru sekolah masa depan yang akan mengibarkan bendera Islamisme di ruang-ruang kelas mereka.

Di awal tahun 1990-an, persaingan atas nilai-nilai budaya dan moral telah tumbuh bahkan lebih dahsyat dari kompetisi untuk memperbaiki kesejahteraan material (mungkin karena hal ini kurang mahal). Di Mesir, "Islam sejati," baik dalam ide maupun perbuatan, menjadi tujuan kompetisi intensif kalangan beragam pesaing, termasuk para sekuler, yang berakibat pada konsesi-konsesi lebih lanjut para sekularis dan perluasan wacana Islam. Ini memasukkan tidak hanya varian-varian Islam politik, tetapi

[132]Tentang sekolah-sekolah Islam Mesir, saya mengandalkan studi yang dilakukan oleh Linda Herrera, 1995—1996.

juga "para modernis" (antara lain Mustafa Mahmood), juga negara sekuler, yang telah membuat konsesi-konsesi signifikan pada revivalisme Islam. Bermula di tahun 1980-an, negara menyensor pertunjukan-pertunjukan televisi "tak bermoral" dan meningkatkan acara-acara Islam, "menasionalisasi" masjid-masjid, dan menggaji ribuan syaikh untuk memberikan khotbah-khotbah selama Ramadhan. Sejumlah imam yang bekerja untuk kementerian sosial meningkat dari 6000 orang tahun 1982 menjadi 22.000 orang tahun 1996. Di periode yang sama, kelompok-kelompok studi Qur'an melonjak dari 900 orang menjadi sekitar 1.200 orang.[133] Al-Azhar meluaskan aktivitas-aktivitas akar rumputnya dengan hebat; tahun 1995 ia mengendalikan lebih dari 10.000 masjid dan 6000 lembaga pendidikan, bergeser dari sekolah-sekolah Qur'an yang pokok pada cabang-cabang universitas, dan mengajar hampir seperempat juta mahasiswa.[134] Setiap tahunnya ribuan lulusan sekolah-sekolah agama dan tradisional (*kuttab*) lokal dan al-Azhar memadati barisan ulama.[135] Sementara itu, Partai Demokrat Nasional dan tokoh-tokoh elite sekuler mulai menggabungkan Islam ke dalam agenda-agenda politik mereka: Partai Demokrat menciptakan berita mingguan Islam *al-Liwa' al-Islami*, dan sebuah penerbit yang ter-Barat-kan, Sami Rajab, mendirikan *'Aqidati* untuk "menyebarkan pemikiran dan budaya Islam yang benar di kalangan pemuda Mesir."[136] Ironisnya, kedua penerbitan tersebut mempertunjukkan interpretasi-interpretasi tradisional dan kadang-kadang dengan mencolok "fundamentalis" tentang Islam.[137] Tentara nasional juga bergabung dalam arena ini

---

[133]*Al-Liwa' al-Islami*, 5 Desember 1996, hlm. 14.

[134]*Ibid.*

[135]Lihat *al-Liwa' al-Islami*, 28 September 1995, hlm. 5.

[136]Statemen yang dibuat oleh Ahmed 'Umar Hashim, Rektor Universitas al-Azhar, dalam *'Aqidati*, 7 November 1995, hlm. 3.

[137]*Al-Liwa' al-Islami*, dengan sirkulasi yang cukup baik, mendukung kritik-kritik mendasar terhadap Profesor Abu Zayd dan mendukung pandangan konservatif dalam Konferensi Perempuan di Beijing.

di tahun 1989 dengan menerbitkan berita bulanan Islam *al-Mujahid*. Ketika kompetisi demikian memenuhi keberagamaan populer masyarakat tradisional dan tidak seperti kebangkitan Islam baru Iran ala Syari'ati, kelompok modernis menjadi agak terisolasi (lihat Bab 5).

Meratanya komunitas-komunitas, perilaku, dan sentimen yang diinspirasi Islam membuat Mesir di awal 1990-an secara parsial menjadi sebuah masyarakat Islam. Sepanjang langkah-langkah besar menuju bangunan "infrastruktur Islam," konsekuensi-konsekuensi integrasionis bahkan dengan diam-diam menyetujui ukuran-ukuran ini menjadi lebih jelas. Hal ini membuat marah dan bahkan menghilangkan semangat beberapa kaum revolusionis. Yang terakhir mengekspresikan keprihatinan tentang "perdamaian" ulama dengan khotbah-khotbah "tak memihak" mereka. Walaupun pengawasan polisi secara parsial menyalahkan hal ini, konsekuensi-konsekuensi reformis dari gerakan Islamisme Mesir memainkan sebuah peran yang penting.[138] Keberagamaan konservatif yang tumbuh dari negara lebih lanjut merumitkan kontur perubahan Islam.

Keprihatinan-keprihatinan ini mengakibatkan tidak hanya sebuah perdebatan yang meluas di kalangan masyarakat Mesir, tetapi juga perbedaan dan divisi yang besar dalam gerakan Islamisme: beragam kelompok militan, reformis Ikhwanul Muslimin dan faksi-faksinya, al-Azhar dan ketidakpuasan internalnya, lembaga-lembaga negara tertentu seperti pengadilan dan berbagai tingkatan sufi. Ketika kompetisi intens untuk "Islam sejati" dan "strategi yang benar" demi perubahan disertai sebuah kontroversi yang hangat; ia menawarkan sebuah kesempatan bagi masyarakat untuk menaruh pertanyaan-pertanyaan sulit bukan hanya kepada para

[138]Lihat Heba Rauf dalam *Sha'b*, 3 Januari 1997, hlm. 9. Lihat juga interviu dengan penulis di bulan Maret 1997.

politisi, melainkan juga kepada oposisi Islam—sebuah fenomena yang secara total absen dari pemandangan politik Iran sebelum revolusi Islam. Perdebatan ini diuntungkan oleh keterbukaan politik masyarakat Mesir; ruang yang tersedia bagi partai-partai politik, pers, dan LSM-LSM selama tahun 1980-an, yang meskipun terbatas, namun jauh lebih besar daripada apa yang ada di bawah Shah selama tahun 1970-an.

Tetapi, kompetisi dan kontroversi dalam gerakan Islamisme juga penting dalam kaitan lainnya: mereka memaksudkan kemurnian relatif atas pandangan-pandangan politik, keberagaman posisi, perbedaan internal, dan juga keterpecahan—merupakan karakteristik gerakan sosial dan anomali dalam skenario revolusi. Revolusi, tidak seperti gerakan sosial, bergantung pada tingginya tingkat persatuan, keumuman, dan ambiguitas. Tidak seperti di Mesir, fenomena tersebut hadir kuat di Iran. Otokrasi Shah, kepemimpinan tunggal ulama yang diakibatkan oleh struktur hierarkis ulama Syi'ah, lajunya perkembangan peristiwa-peristiwa yang melarang debat dan perbedaan, hingga generalitas dan ambiguitas yang menonjol dalam bahasa revolusi, memberikan persatuan yang mengherankan itu.[139]

[139]Tentunya, persatuan dapat dibangun oleh koalisi-koalisi politik, tetapi ini memerlukan sebuah unsur hegemonik untuk menyelenggarakan konsensus dengan partai-partai berbeda lainnya. Di Mesir, hal ini masih kurang. Sebuah lembaga ulama yang terorganisasi dengan baik mungkin telah memainkan peran itu, sebagaimana mereka lakukan di Iran; tetapi di Mesir, ulama tidak berada dalam oposisi politik. Meskipun begitu, apabila situasi berubah, al-Azhar dan para ulamanya mungkin bergabung dengan partai pemain politik, bahkan menjadi aktor utama dalam sebuah "orde Islam." Memang, sekarang ada tanda-tanda bahwa lembaga Negara ini mungkin digunakan oleh pemuda muslim militan, orang Mesir ataupun asing, untuk memperoleh pengetahuan Islam sembari mengambil pendirian kritis terhadap politik perdamaian al-Azhar. Kerusuhan di Universitas al-Azhar selama bulan Oktober 1995, ketika banyak mahasiswa memprotes penahanan oleh pemerintah dan pemeriksaan militer terhadap Ikhwanul Muslimin, menunjuk pada potensi politis dari lembaga ini. Untuk detailnya, lihat *al-Ahram Weekly* dan *'Aqidati* selama dua minggu bulan Oktober

Pada saat yang sama, di Mesir, ketekunan Islamisme dan negara dapat mengambil keuntungan dari meningkatnya kesalehan dan keberagamaan di negeri ini sehingga berhasil menciptakan sebuah keseimbangan politik. Sementara revolusi Islam di Iran, hanya seperti revolusi sosialis di Rusia, dengan pasti menyokong gerakan-gerakan serupa dalam bagian-bagian lain di dunia ini, kemenangannya di Iran mungkin mencegah skenario-skenario di negeri lain, secara prinsip membuat negara yang berkuasa lebih waspada sambil melaksanakan beberapa reformasi. Jadi, rezim politik Mesir tidak hanya tetap utuh, tetapi di pertengahan tahun 1990-an ia mengintensifkan tekanan bahkan terhadap Islamisme moderat, sementara secara simultan menyuguhkan dirinya sebagai sebuah negara yang saleh. Tekanan negara memperburuk kontroversi-kontroversi dan keretakan-keretakan yang telah ada dalam gerakan Islamisme. Pembagian internal dalam Ikhwanul Muslimin membawa pada perpecahan tahun 1996 yang melahirkan Hizbul Wasat. Sementara itu, reformasi moral Islam dan keberagamaan dari bawah senantiasa terabaikan. Mesir menjelang awal 1990-an mengalami tingkat perubahan sosial Islam yang tak pernah terpikirkan oleh ulama Iran di bawah Shah. Akibatnya, Mesir mengalami kegigihan dalam gerakan Islamisme tanpa sebuah revolusi Islam, sebaliknya Iran mengalami sebuah revolusi tanpa sebuah gerakan Islam yang kuat.

Menjelang akhir 1990-an, ketika Iran sedang mengalami peralihan "pos-Islamisme", Islamisme Mesir menghadapi perpecahan yang mulai tumbuh, mempercepat globalisasi ekonomi-budaya, dan sebuah negara "religius-sekuler" yang mendorong pada sebuah "revolusi pasif." Perlintasan berbeda ini memiliki

---

dan minggu pertama bulan November 1994. Untuk membahas hal ini, saya juga mengandalkan komunikasi personal dengan Malika Zighal, seorang mahasiswa Doktoral di Princeton University, musim semi 1994.

implikasi-implikasi penting dalam kondisi di mana Islam dapat diarahkan merangkul cita-cita demokrasi dan sebuah tatanan sosial inklusif.

3.
TERBENTUKNYA GERAKAN POS-ISLAMISME
Gerakan Sosial dan Perubahan Sosio-Politik Iran, 1979—1997

Ironis bahwa revolusi Islam Iran tidak muncul dari gerakan Islamisme yang kuat, tetapi justru dari ketiadaan gerakan Islamisme, dan menjelang pertengahan tahun 1990-an, revolusi yang telah begitu mengintensifkan proses Islamisasi dari atas membawa salah satu gerakan reformasi yang paling mencolok di dunia Islam. Bab ini mengurai logika di balik kontur perubahan sosio-politik Iran sejak revolusi, menyoroti munculnya pos-Islamisme, baik sebagai mesin maupun sebagai perwujudan dari perubahan ini.

Dalam narasi berikut ini, alih-alih berpusat semata-mata pada ide, saya mencoba menghubungkan ide-ide dengan praktik, gerakan, dan struktur. Digerakkan utamanya oleh mahasiswa, perempuan, pemuda, dan intelektual agama, serta pegawai negeri dan kelas profesional, pos-Islamisme mengusung sebuah visi baru tentang masyarakat dan pemerintah yang diekspresikan dalam pemandangan baru terhadap ruang publik, budaya pemuda, politik mahasiswa, hubungan gender, negara, dan yang terpenting lagi pemikiran agama. Inti proyek pos-Islamisme terletak pada percampuran antara cita-cita republikan dan etika-etika agama, dengan "demokrasi agama" sebagai misi politiknya. Melalui prisma

ini, penggabungan Islam dan demokrasi tidak hanya mungkin, tetapi penting sekali. Republikanisme pos-Islamisme merupakan respons atas kekecewaan umum terhadap revolusi yang telah datang memperkenalkan kekurangan-kekurangan dan ketidakcocokannya. Ia muncul secara luas dengan memegang perbedaan terhadap perintah agama yang menolak kebebasan individu, kesetaraan gender, dan partisipasi penting dalam kehidupan publik. Reformasi menjadi strategi atau metode yang dicari dengan memunculkan kekuatan-kekuatan populer dan gerakan-gerakan sosial dalam merealisasikan tujuan-tujuan pos-Islamisme tentang demokratisasi pemerintah dan pemikiran agama, memisahkan urusan-urusan agama dari negara. Ini berwujud perjuangan dalam gerakan sosial yang luas di masyarakat untuk membuat Islam cocok dengan tatanan demokrasi dan sosial inklusif.

MENGISLAMKAN NEGARA, RUANG, DAN MASYARAKAT

Sementara di Mesir gerakan Islamisasi meluas melalui gerakan Islam dari bawah ke atas (*bottom-up*), di Iran Islamisasi merupakan proses dari atas ke bawah (*top-down*) yang digerakkan oleh negara. Kemapanan Republik Islam pertama di masa modern yang menganut revolusi melancarkan strategi yang disepakati bersama untuk "mengislamkan" bangsa, aparat negara, ruang publik, dan perilaku individual. Karena itu, simbol-simbol nasional, bendera, dan lagu-lagu nasional semuanya dipilih agar sesuai dengan spirit Islam, serta menginternasionalisasikan tatanan Islamisme, atau Pan-Islamisme dalam arti khusus.

Tatanan Islamisme diekspresikan secara kasat mata dan paling mendesak dalam ruang publik kota. Awal tahun 1980-an rezim ini meluncurkan sebuah "revolusi budaya" untuk mengubah sistem pendidikan bangsa. Ia menutup kampus-kampus yang

waktu itu menawarkan program-program ala Amerika selama tiga tahun mereorganisasi mereka di seputar aktivitas kurikulum dan ekstrakurikuler "keagamaan", menghapus fakultas non Islam dan merekrut personil yang komitmen. Atas dasar keinginan mencetak "insan-insan yang Islami", ia menghapus pusat-pusat pemuda pra-revolusi, menjadikan mereka sebagai pengawal atau polisi revolusi. Tempat-tempat kerja, pabrik-pabrik, kantor-kantor, bank-bank, dan rumah sakit menjadi tempat-tempat perbaikan moral: pemisahan seks/gender dan shalat berjama'ah harian ditetapkan oleh hukum dan dipaksakan oleh asosiasi-asosiasi Islam garis keras yang ditegakkan di banyak institusi-institusi publik. Poster-poster dan slogan-slogan revolusi menghiasi semua ruang publik, dan secara konstan menggemakan seruan agama dengan pengeras suara untuk mengingatkan warga tentang tatanan sosial baru ini.

Pemandangan sosial masyarakat urban dan budaya jalanan mengalami transformasi dramatis. Pengikut fanatik revolusi, lembaga ulama radikal, dan kelompok kiri mengambil alih hotel-hotel mewah, yang sebelumnya menjadi markas-markas asing dan tempat mangkal masyarakat kaya Iran, dan memfungsikannya bukan sebagai rumah atau mengubahnya menjadi bangunan-bangunan kantor. Nama-nama, logo-logo, dan simbol-simbol Barat dikurangi secara dramatis, bioskop-bioskop dan teater-teater berhenti menarik penonton. Bar-bar, kabaret, dan klub-klub malam telah ditutup selama kekacauan revolusi, gedung-gedung sebagai energi dan kejayaan masa lalu menjadi terlantar. Kawasan pelacuran di Teheran Selatan dengan sengaja dihidupkan, memaksa para pekerja seks, yang sekarang benar-benar samar untuk beroperasi di jalan-jalan.

Warisan visual revolusi—graffiti politik, mural-mural yang besar, poster-poster, dan plakat-plakat—menghiasi setiap jalanan dan gang kecil kota. Budaya perempatan jalan tua (sar-I kuchih), di mana lelaki muda berkumpul, bersosialisasi, membentuk geng,

dan mengerlingkan mata kepada perempuan muda, menghilang dengan cepat karena dianggap jahat dan buruk oleh revolusi dan dinilai sebagai kesia-siaan dan kemalasan. Pada tempat-tempat tertentu disiagakan *Pasdaran*, atau pengawal revolusi, dan kelompok laki-laki siaga (vigilantis), atau Hizbullah, sambil memegang tongkat dan senjata berpatroli di jalan-jalan untuk memaksakan tatanan moral baru.

Eskalasi perang dengan Irak semakin memilitankan keinginan hati di ruang publik. Kebrutalan perang telah melahirkan pahlawan-pahlawan dan para syahid di hampir setiap jalanan kota. Peningkatan dramatis nama-nama jalan yang diambil dari nama para syahid menjadi saksi daerah baru eskalasi kekerasan ini. Altar-altar temporer tapi besar menjamur di pojok-pojok jalanan, di mana suara-suara ayat Al-Qur'an dikumandangkan dari pengeras suara sebagai penghormatan dan belasungkawa terhadap yang gugur. Tetapi, tidak ada pemandangan lebih menggemuruh dalam ruang publik baru daripada lenyapnya secara tiba-tiba warna-warna terang. Hitam dan kelabu terefleksikan dengan sangat spektakuler dalam jilbab-jilbab perempuan dan rambut muka laki-laki, mendominasi pemandangan visual kota, mencerminkan sebuah aspek kontrol drakoniannya Islamisme atas tubuh, warna, dan rasa. Mungkin bahkan Foucault tidak dapat membayangkan kepercayaan yang luar biasa ini atas konsepsinya tentang kekuatan dan disiplin yang timbul dari apa yang dia anggap sebagai "revolusi posmodern pertama di masa kini."[1]

Diakui bahwa ruang publik tahun 1980-an dibangun dengan redistribusi, etos kesetaraan (dalam kelas), dan solidaritas spasial baru yang disebabkan oleh perang dan migrasi kota yang baru. Meskipun demikian, hal ini mencerminkan sebuah ruang yang

---

[1] Tanggapan yang menarik terhadap Foucault dan revolusi Iran, lihat Afary dan Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*.

diatur, secara maskulin dan tersendiri. Ia sederhana, pucat, seadanya, dengan sedikit warna, kasih sayang, atau gembira. Suasana publik yang gelap merayakan kematian dan keberanian, menghargai kejantanan dan moralisasi, dan memupuk kecurigaan.

Aura publik dalam "republik kesalehan" ini berdiri tegap menantang tidak hanya pada budaya pra revolusi, tetapi juga pada kehidupan jalanan Mesir, bahkan pada kondisi meningkatnya gerakan Islamisme di tahun 1980-an. Dalam tatanan ruang yang paradoks ini, pusat-pusat dan alun-alun kota besar berbalik menjadi sangat terkendali, tertutup; atau ruang-ruang "interior" dari "bangunan ideologis" mengeluarkan masyarakat, gaya-gaya, dan perilaku yang dianggap berseberangan.[2] Walaupun perbedaan-perbedaan yang didasarkan pada kelas dan *previlege* dihilangkan, pembagian ruang gender melanda. Para manajer dan pekerja, atau para profesor dan mahasiswa, dapat bergabung atau bergaul dalam ruang-ruang umum yang lebih egaliter; namun mereka harus dipisah menurut gender. Laki-laki dan perempuan dilarang bercampur di perpustakaan, ruang makan, dan pusat-pusat olahraga, sebagaimana Basijis dan staf tinggi yang secara sistematis menghina perempuan yang berpakaian atau berperilaku "tidak pantas".

Moralisasi ruang publik sebenarnya mengeliminasi tempat-tempat peristirahatan Laut Kaspia yang sibuk, membawa pada domestifikasi tempat rekreasi (dalam villa-villa pribadi orang kaya) ataupun pada institusionalisasi dan pengaturan waktu senggang. Di resort-resort, pemerintah menempatkan para pegawai pemerintah, mural-mural besar tentang para syahid, slogan-slogan, dan pengeras suara yang secara tetap memperingatkan para pengunjung tentang konsekuensi-konsekuensi dari

---

[2] Untuk sebuah analisis ruang yang baik terhadap masyarakat urban pos revolusi, lihat Amir Ibrahimi, "Public and Private."

pelanggaran moral mereka. Kesenangan yang terlembaga ini kurang memberi rasa santai dan kesenangan bagi banyak penduduk kota kelas menengah, khususnya perempuan, yang ingin melepaskan diri dari ruang domestik yang telah berubah. Arsitektur rumah-rumah kuno dengan fitur-fitur seperti latar depan rumah, teras, dan atap yang memberi privasi dan tempat-tempat sosialisasi bertetangga memberi jalan untuk bangunan-bangunan apartemen seperti kotak. Arsitektur demikian lebih sebagai model pengasingan dan pengawasan terhadap perempuan, yang memaksa perempuan berada di dalam rumah kolonisasi rezim baru dan berada di bawah kekuasaan suami, bapak, dan saudara.[3] Susunan ruang baru ini menekan tipe identitas baru, implikasi politik yang terwujud sepuluh tahun kemudian.

Kewajiban berhijab adalah ukuran paling kasar yang didesain untuk memberi identitas keagamaan kepada para perempuan Iran pos-revolusi. Memang, banyak hukum liberal yang memperlakukan perempuan secara lebih baik di bawah Shah, misalnya pembatalan Hukum Perlindungan Keluarga. Usia dewasa resmi menurun (9 tahun untuk gadis dan 14 tahun untuk laki-laki). Pusat-pusat perawatan harian dan program-program perencanaan keluarga dievaluasi, poligami dan perkawinan temporer mendapatkan legitimasi yang diperbarui, dan laki-laki yang sah menurut hukum menerima hak pemeliharaan anak dan hak otomatis untuk bercerai. Kelemahan sistem kuota secara efektif melarang perempuan untuk studi di kampus dan menghalangi partisipasi mereka dalam hal-hal lain.

Masa-masa awal revolusi merupakan masa pencarian "ekonomi Islam" yang bukan kapitalis ataupun sosialis, melainkan

---

[3] Lihat Ehsani, "Municipal Matters"; lihat juga "The Nation and Its Periphery," yang menunjukkan bahwa perubahan-perubahan ruang ini terjadi juga dalam kota-kota provinsi yang kecil. Saya berhutang kepadanya untuk mendiskusikan persoalan ini dengannya.

didasarkan pada "keadilan Islam." Landasannya adalah pendefinisian kembali hak-hak kepemilikan yang cocok dengan gagasan yang belum ditentukan batasannya oleh modal syari'at atau akumulasi kapital yang sah, untuk mengamankan hak-hak kepemilikan atau kepentingan-kepentingan kaum miskin, orang-orang yang tertindas. Lusinan seminar diselenggarakan untuk membahas "ekonomi Islam," menentukan batasan-batasan kapital *masyru'*, tetapi hanya kebijakan-kebijakan paling tidak kontroversial saja yang diimplementasikan. Bunga bank dihapus (dalam teorinya), UU perburuhan diubah, shalat-shalat dipaksakan di tempat-tempat kerja, pebisnis "yang tidak Islami" dipenjara atau modal mereka disita, dan investasi asing diperkecil dan tidak didukung.

Ukuran-ukuran demikian menyebabkan ketidakamanan bisnis, membawa penurunan tajam investasi dan produksi, dan memancing perdebatan publik antara "para ahli" dan kelompok-kelompok Islamisme populis yang dikenal dengan *maktabis*. Sebelumnya, diwakili oleh Presiden Abul Hasan Bani Sadr, menekankan pengetahuan ahli yang terkait dengan isu-isu ekonomi dan teknis, sementara *maktabis* menekankan pentingnya komitmen ideologi Islam. Pandangan kelompok populis tetap dominan selama tahun 1980-an, mencemaskan kelompok Islamisme pasar bebas (orang-orang yang dekat pada pedagang pasar dengan dukungan dari Seminari Qum) yang visi ekonominya dengan ironis menuntut *laissez faire* tak terkekangnya Milton Friedman.[4] Menjelang awal tahun 1990-an, pemerintah teknokratik Presiden Rafsanjani dengan serius mengurangi hegemoni maktabisme. Walaupun syari'at adalah hukum di dataran itu, banyak peraturan hukum pra-revolusi tak berubah, dan hanya 18 artikel peraturan hukum sipil yang berubah; undang-undang perburuhan telah diputuskan dipilih, tetapi tidak perlu dalam arah

[4] Untuk analisis yang bagus tentang perekonomian kelompok Islamisme Iran, lihat Behdad, "A Disputed Utopia."

"Islam", dan undang-undang komersil hampir tetap utuh. Perubahan yang paling dramatis terjadi dalam hukum hudud.

Puncak Islamisme Iran adalah pendirian negara Islam yang didasarkan pada *wilayatul faqih*, atau pemerintahan tertinggi dari ahli hukum Islam. Konstitusinya, yang ditulis sebagian besarnya oleh ulama atau lembaga ulama, mengakui kekuasaan *faqih* tersebut, atau ahli hukum Islam tertinggi, dalam memerintah umat karena absennya imam ke-12, yang dalam tradisi Syi'ah dipercaya sebagai keajaiban. Menetapkan bahwa semua hukum negeri ini harus sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Walaupun "kedaulatan rakyat" yang diberikan Tuhan kepada mereka dilembagakan dalam parlemen bergaya Barat, keputusan-keputusan parlemen harus mendapat restu dari Dewan Pelindung, 12 anggota juri yang ditunjuk oleh *faqih* dan dari kejaksaan.

Tetapi, *faqih*, tokoh politik dan keagamaan yang paling berkuasa—menunjuk kepala kejaksaan, memerintah tentara-tentara keamanan, mengawasi para kepala radio dan televisi negeri, dan bisa memberhentikan presiden—tidak dipilih secara langsung oleh rakyat (pemilihan umum). Memang tidak ada metode sistematis untuk menyeleksi *faqih*; dia menjadi sumber rujukan taqlid tertinggi, walaupun dia biasanya dikenal oleh kalangan ulama saja. Kepemimpinan agama Khomeini ditentukan, baik oleh kharisma keagamaan maupun politik. Namun begitu, karena kurangnya pemimpin keagamaan yang "pantas" untuk mengganti Khomeini, konstitusi tersebut diamendemen tahun 1989 untuk memberi kekuasaan kepada majelis para ahli untuk memilih wali *faqih* dengan masa tugas yang tak terbatas, tetapi tidak harus dari kalangan ayatollah agung. Majelis ahli ini mengawasi, dan jika perlu, memberhentikan *faqih*. Tetapi, anggota majelis ini, sebaliknya, dilindungi dan secara efektif disetujui oleh dewan oelindung, yang anggotanya ditunjuk oleh *faqih* itu sendiri. Jadi, pada pokoknya majelis ahli yang memilih dan diharapkan untuk

mengawasi dan jika perlu menyingkirkan *faqih* itu, adalah secara efektif disetujui olehnya. Pendirian dari pertukaran dukungan dan loyalitas yang melingkar ini, di samping kekuasaan yang tidak proporsional dari *faqih*, mengakibatkan terbentuknya sebuah negara Islam yang semi-patrimonial.[5]

Singkatnya, Islamisme yang secara umum didasarkan pada pembacaan tentang Islam dan ditafsirkan sebagai sistem sosial, politik, ekonomi, dan moral yang lengkap telah menjawab semua persoalan manusia. Hal ini berguna dalam mencapai tingkat muslim "yang sejati", melalui ketabahan dan komitmen, untuk menemukan diri mereka. Monopolisasi kebenaran Islamisme bermaksud bahwa ada sedikit ruang untuk hidup berdampingan dengan pandangan-pandangan dunia yang berbeda. Islamisme memunculkan sikap eksklusif, tunggal, dan tidak toleran terhadap pluralisme, mewakili ideologi yang absolut dan totaliter. Perselisihan dalam negara Islam menunjukkan ketidaksepakatannya atas visi Islam yang demikian ini. Polaritas, permusuhan, dan oposisi biner menandai fitur-fitur menonjol wacana politik ini, didorong oleh rezim yang mendapat dukungan dari kalangan masyarakat miskin kota, borjuis kecil tradisional, pemuda desa, dan kelas-kelas menengah.

Revolusi sering menghasilkan sistem-sistem nilai temporer dalam bentuk solidaritas, loyalitas, dan kedermawanan. Sementara beberapa orang menemukan kepentingan pribadi dalam suatu sistem yang berlaku, masyarakat Iran lainnya menjunjung tinggi kebijakan-kebijakan Islamisme di luar loyalitas pada revolusi. Kehidupan para pemuda kota terintegrasi ke dalam sistem Islam melalui upaya perang dan institusi-institusi revolusi, seperti *Pasdaran*, Basijis, dan jihadi sazandigi. Negara berharap bahwa Islamisasi sekolah-sekolah akan memperluas massa kritis dari para

[5] Lihat Schirazi, *The Constitution of Iran*.

pendukung ini; dan memang wacana Islamisme dan basis dukungannya pernah menang di hampir seluruh wilayah pada tahun 1980-an meskipun hal ini sangat terinspirasi oleh kharisma Ayatollah Khomeini.

Meskipun demikian, akan keliru jika berasumsi bahwa Islamisme diinternalisasi secara penuh oleh rakyat, atau bahkan oleh para muslim "sejati." Sejumlah masyarakat biasa, dan bahkan beberapa ayatollah agung, menolak Islamisme totaliter, khususnya konsep Khomeini tentang *wilayatul faqih*. Banyak muslimah menentang hijab yang dipaksakan, sementara kelompok kiri sekuler dan oposisi agama liberal dengan bersemangat menentang pemerintahan agama. Namun begitu, oposisi awal ini segera tertekan. Perang melawan Irak, yang mana simbol-simbol Islam digunakan secara penuh (perangnya kebenaran melawan kebatilan, Islam melawan kekafiran), disumbangkan untuk visi Islam.

Namun begitu, dengan berakhirnya perang (1988) dan wafatnya Ayatollah Khomeini (1989), sebuah fase baru dimulai. Program rekonstruksi pasca perang di bawah Presiden Rafsanjani menandai permulaan dari apa yang saya sebut "pos-Islamisme." Sebagaimana sebuah kondisi dan proyek, pos-Islamisme bercirikan serangkaian gerakan sosial dan intelektual yang menonjol yang digerakkan oleh generasi-generasi muda, mahasiswa, perempuan, intelektual agama, dan sebuah persepsi baru tentang ruang kota yang akan membentuk alur politik dan sosial Iran pada tahun-tahun mendatang. Dengan mengkompromikan iman dan kebebasan, agama dan HAM, pos-Islamisme mentransendenkan pemerintahan Islam yang mensyaratkan pilihan individual, pluralisme, dan demokrasi, serta etika-etika agama.

MENGUBAH RUANG PUBLIK KOTA

Sebuah pertanda awal trend pos-Islamisme yang lebih kasat mata yang muncul dalam ruang publik kota, mulai tampak pertama kali di Teheran tahun 1992 dan meluas ke kota-kota lain. Menjelang akhir tahun 1980-an, Teheran mengalami sebuah krisis pemerintahan yang menimpa bangsa secara keseluruhan. Kota menjadi terlalu berkembang, padat penduduk, polusi, tak teratur, salah kelola, terlemahkan oleh perang. Ruang Islamisme (eksklusif, maskulin, kaku, memisahkan, dan sangat diatur) telah mengalienasi mayoritas pemuda, perempuan, dan kelas-kelas menengah modern. Tahun 1989, Presiden Rafsanjani yang pragmatis menunjuk Ghulam Husein Karbaschi, bekas mahasiswa teologi yang beralih menjadi perencana kota, untuk bekerja memperbaiki ibukota. Dalam kurun waktu delapan tahun (1990-1998), Teheran diasumsikan mempunyai sebuah karakter baru yang hampir tidak mencerminkan citra sebuah "kota Islam." Estetika baru, konfigurasi ruang, simbolisme, jalan-jalan tol, papan-papan iklan komersial yang besar, dan mall-mall belanja berusaha menyerupai Madrid atau bahkan Los Angeles daripada Karbala atau Qum.

Slogan-slogan revolusi yang ditulis dengan konsep yang minim serta poster-poster yang besar mengisi hampir setiap dinding kosong, memberi jalan iklan-iklan komersial dan sedikit slogan-slogan yang disepakati secara resmi, dihias secara mengesankan dengan desain dan gambar warna-warni. Pusat-pusat budaya yang bagus, yang berawal dengan Kompleks Kebudayaan Bahman, didirikan dan meluas hingga Teheran selatan yang miskin, menyediakan kesenian-kesenian, musik, dan teknologi modern. Dalam kurun waktu empat tahun, kota ini telah membangun 138 kompleks kebudayaan dan 27 pusat olahraga, mengubah 13.000 tanah kosong menjadi area-area rekreasi. Juga dibangun 600 taman-taman publik baru—tiga setengah kali lipat

jumlah sebelumnya—dan mengubah ribuan hektar tanah gundul di pinggiran kota menjadi hutan lindung.[6]

Sejumlah mall perbelanjaan dan departemen store, dengan atap yang tinggi, gang-gang yang luas, tempat-tempat parkir yang luas, adalah yang pertama kali di dalam sejarah kota Iran. Mereka tidak hanya menawarkan sistem distribusi yang lebih modern dan efisien, pasar-pasar gelap yang murah, tetapi mereka juga bermaksud mengurangi pengaruh pasar tradisional, yang menjadi basis dukungan utama bagi lembaga ulama konservatif. Walikotanya menjadi salah satu figur publik paling populer di Iran dan di harian kota, *Hamshahri*. Ia mengubah gaya pewarnaannya, terjual paling banyak dari semua harian lain dengan mengumpulkan sirkulasi sekitar setengah juta dalam dua tahunan. Implikasi-implikasi sosial, simbolik, dan politik dari perubahan ini sangatlah besar. Kilauan warna-warna terang yang mencolok kembali menjadi pemandangan kota. Taman-taman hijau, pohon-pohon, boulevard-boulevard dengan taman bunganya, toko-toko hercat dan bergambar, dan kantor-kantor yang menerangi suasana kota yang muram dan suram.

Kota senantiasa menjadi rumah bagi sebuah "kelainan" internal: selama pemerintahan Shah ia menjadi daerah selatan yang tradisional dan miskin, sementara di bawah rezim Islamisme ia menjadi daerah utara yang kaya dan terbaratkan. Memang, citra "kelainan internal" ini sinergis dengan wacana penyalahan dan permusuhan, pemisahan dan antagonisme kelompok Islamisme. Namun begitu, kota baru ini diputuskan untuk mengeliminasi sosial-budaya (walaupun bukan ekonomi) yang membedakan antara utara dan selatan. Ia seolah-olah Karbaschi yang meminta pandangan Olmstedian tentang sebuah "taman sentral," sebuah visi pemandangan dan taman-taman publik sebagai katup ke-

[6] Lihat Ehsani, "Municipal Matters."

amanan sosial yang menyebabkan kelas-kelas sosial dan etnik-etnik berbeda bercampur bersama, ruang-ruang rekreasi yang secara moral aman. Karbaschi mencapai ini semua dengan melakukan pembaruan kota, menciptakan sejumlah besar taman-taman publik, mendirikan kompleks-kompleks budaya di daerah selatan, dan membangun jalur-jalur cepat yang menghubungkan utara dan selatan. Untuk pertama kalinya, anggota-anggota dari kelas-kelas atas, selebritis, dan pejabat-pejabat tinggi asing yang tinggal di daerah utara mau menghadiri konser-konser dan even-even budaya di selatan.

Kompleks-kompleks budaya baru ikut mendorong popularitas yang besar dari musik klasik Barat dan Iran di kalangan pemuda. Lebih 75 persen penonton konser adalah muda-mudi, dan 65 persen para pengunjung pusat-pusat budaya adalah perempuan. Dipahami sebagai aman secara moral, pusat-pusat budaya ini menarik perempuan-perempuan muda dari keluarga-keluarga tradisional, yang jika tidak terasing di rumah berarti berada di ruang-ruang agama yang terkontrol, untuk melakukan aktivitas-aktivitas sekuler dan rekreasi artistik.[7] Ruang-ruang sosial yang tidak memisahkan ini menjadi tempat berlindung yang relatif bebas sehingga mempercepat munculnya aktor-aktor sosial baru.

Sementara pemakaian jilbab dan pemisahan gender masih dipaksakan oleh negara, 600 taman-taman publik yang dibangun dengan model baru oleh kotapraja memancing laki-laki, perempuan, dan muda-mudi untuk bersama-sama hadir dalam ruang-ruang publik. Aktivitas-aktivitas rekreasi memfasilitasi percampuran seks dengan hanya sedikit halangan, di antaranya

---

[7] Untuk sebuah pelaporan menarik tentang pusat-pusat kebudayaan dan implikasi-implikasi sosial mereka, lihat Amir Ibrahimi, "The Impact of the Bahman Cultural Complex"; lihat juga "Integration of South Tehran."

termasuk mendaki gunung, ski di Teheran Utara, dan bersepeda di hutan-hutan pinggiran kota. Penduduk kota yang sebelumnya mengbabiskan waktu luangnya dalam keterasingan di dalam rumah atau dengan kerabat dan teman-teman, atau menghadiri perkumpulan-perkumpulan keagamaan, sekarang berbondong-bondong ke ruang-ruang publik. Kelompok Islamisme mengontrol tubuh dan warna, ruang dan mobilitas yang menampakkan paradoksnya—hijab hitam yang besar menyebabkan homogenitas, anonimitas, dan "invisibilitas" untuk melakukan mobilitas dan badir dalam ruang-ruang publik maskulin.

Kebalikan dari ruang urban 1980-an yang membantu perkembangan domestik, kekeluargaan, dan penyembahan, logika ruang baru ini menganut keadaban, kewargaan, dan pengejaran sekuler. Ruang baru ini merupakan sebuah ruang yang relatif inklusif, dialogis, dan berupa interaksi-interaksi yang kompleks. Kebijakan menghapus pagar di sekitar taman-taman publik meruntuhkan batasan-batasan antardunia yang berbeda, memfasilitasi aliran tanpa rintangan dari jalanan lurus ke taman hijau, sumber-sumber air, serta bunga-bunga, dan menuntut rasa keterbukaan dan kebebasan yang berdiri tegak menantang pada daerah geografis Islamisme yang kaku dan penuh aturan.

Pimpinan kotapraja tidak ingin "membaratkan" pemuda, tetapi melindungi mereka dari perilaku yang diatur dan menyeleweng, yang bertujuan untuk sebuah modernitas silang, alternatif, efisien tapi responsif pada sensibilitas etik tertentu. Efeknya adalah penciptaan individual kota sehingga membuat marah kelompok Islamisme.

Ali Akbar Natiq Nuri, ketua parlemen, mengumumkan pembangunan jalan bebas hambatan dan jembatan-jembatan penyeberangan untuk melawan nilai-nilai urban Islam. Muhsin Reza'i, mantan komandan pengawal revolusi, menyesalkan energi

yang dihabiskan pasca perang untuk membangun jalan-jalan tol dan pabrik-pabrik sebagai ganti dari mendukung gerakan (yang bermakna ideologi Islamisme) budaya seluruh bangsa.[8] Dan pemimpin agungnya, Ali Khamenei, memperingatkan kotapraja ini tentang terkikisnya "identitas Islam" kota tersebut. Oleh karena itu, tahun 1995 demi memberi sebuah "identitas Islam" pada kota ini, pemerintah yang berwenang membuktikan sebuah proyek massif dengan membangun masjid terbesar dunia di pusat Teheran. Gedung-gedung bernilai ratusan juta dolar yang luar biasa besar, dengan 6000 toilet untuk sejuta orang yang hendak bersembahyang adalah lebih besar dari tempat-tempat suci di Makah dan Madinah.[9] Sebuah tanda mata dari arsitektur Stalinis cemerlang, yang menimbulkan citra revolusi Islam di era pos-Islamisme ini.

Sementara itu, surat kabar mingguan paling populer *Payam Danishju* serta kelompok-kelompok siaga Hizbullah menyerang walikota dan kotapraja, bukan hanya karena meningkatnya komersialisme, konsumerisme yang mencolok mata, dan spekulasi yang memang menandai kehidupan urban tahun 1990-an, melainkan juga karena meluasnya musik, kurang bermoralnya taman-taman publik, dan "urbanisasi bergaya Barat." Demikian juga, pakaian-pakaian perempuan yang warna-warni, bersepeda, ski, atlet-atlet perempuan, serta kehadiran perempuan dalam ruang publik memancing teriakan publikasi-publikasi garis keras *Haftih Namih Subh*, *Jumhuri Islami*,[10] dan *Farhang Afarinesh*. Yang terakhir menyimpulkan "permasalahan" dengan mengklaim bahwa pemikiran baru ini telah menyebabkan:

---

[8] *Itila'at*, 31/2/1377 (1999).

[9] Gambaran-gambaran ini disampaikan oleh salah satu insinyur dari proyek tersebut. Untuk laporannya lihat McAllister, "Tehran's Grand Mosque."

[10] Lihat, misalnya, *Haftih Namih-i Subh*, 12 Dey 1374 (1995); *Jumhuri-iIslami*, 10 Bahman 1374 (1995).

> Kehadiran perempuan yang meningkat di tempat-tempat publik, kebebasan untuk berpakaian yang bermodel dan berwarna-warni, melegitimasi interaksi antara laki-laki dan perempuan, penuntutan perempuan untuk berada di ruang publik, ekspresi-ekspresi (perempuan) tentang pikiran-pikiran yang mandiri di dalam rumah tangga, aktivitas mereka di dunia laki-laki, hak-hak (perempuan) untuk memiliki pekerjaan walaupun ditentang oleh keluarga dan suami, dan pendidikan sebagai prioritas utama dalam kondisi apapun—ini semua adalah beberapa ide yang disuguhkan kepada masyarakat.[11]

Walaupun kelompok Islamisme konservatif membalas pada tahun 1998 dengan membawa walikota populernya ke pengadilan atas tuduhan penggelapan, gerakan pos-Islamisme tetap berlanjut, sebagaimana halnya kota-kota lain yang mengikuti jalan Teheran. Perempuan dan pemuda Islam dengan jelas merupakan pemain-pemain integral dalam urbanitas baru ini. Memang, ruang kota pos-Islamisme adalah produk dan sekaligus produsen pemuda-pemuda pos-Islamisme. Dalam kategori sosial lainnya, sebagai agen gerakan dan politik budaya, para pemuda terbentuk oleh dan mengekspresikan diri mereka utamanya di tempat-tempat publik kota.

PEMUDA POS-ISLAMISME

Para pemuda pos-Islamisme yang ikut menyuntikkan spirit ke dalam ruang urban baru telah memisahkan diri dari kelompok Islamisme yang melumpuhkan "kepemudaan", yaitu sebuah kecenderungan yang diasosiasikan dengan idealisme, individualitas, dan spontanitas. Dengan model pemahaman yang komprehensif antara iman, kebebasan, dan kesenangan, pemuda-pemuda Iran menciptakan satu gerakan pemuda yang paling mencolok di dunia Islam. Yaitu, gerakan yang menuntut kembalinya spirit

---

[11] *Farhang-i Afarinesh*, 26 Dey 1374 (1995).

kepemudaan yang dipadu dengan perjuangan menegakkan agama yang inklusif dan cita-cita demokrasi.[12]

Aktivisme pemuda yang spektakuler dalam revolusi,[13] dalam perang, dan dalam lembaga-lembaga revolusi baru ini mengubah citra publik dari "pemuda sebagai masalah" menjadi "pahlawan dan syahid." Meskipun demikian, pemuda tetap "rentan" terhadap ide-ide dan godaan-godaan yang menyeleweng sehingga memerlukan perlindungan, pengawasan, dan pendidikan ulang. Melalui pembersihan rekayasa kelembagaan di media, sekolah, dan kampus, dan melalui sebuah "revolusi budaya," rezim Islam berjuang membangun cita-cita "laki-laki muslim": cermat, terkontrol, dan tidak egois, dengan personalitas yang luar biasa yang menegasikan kesan sembrono, individualitas, atau semangat bebas. Pemuda ini tunduk pada kontrol sosial drakonian di tempat-tempat publik.

Apa yang dilakukan rezim selama satu dekade dapat berubah menjadi semangat revolusi yang menimbulkan keasyikan perang dan represi terhadap perbedaan. Para pemuda yang berada di front-front perang mulai menyadari kenaifan ini sehingga mendorong mereka untuk memberontak, atau lari ke luar negeri, dan lebih memilih penghinaan di pengasingan daripada "kesyahidan yang heroik" dari perang yang "tak bermakna". Kegelisahan, kesuraman, dan depresi menghantui banyak orang yang tetap tinggal di dalam negeri: satu dari tiap tiga siswa SMA

---

[12] Analisis tentang perilaku dan pemikiran pemuda ini didasarkan pada observasi dan perbincangan saya sendiri dengan sebuah sekelompok luas pemuda di utara dan selatan Teheran dan di area-area pedesaan Shahriar dalam berbagai waktu dari 1979-1981 dan 1995-2002.

[13] Dari 646 orang yang terbunuh di Teheran dalam bentrokan-bentrokan jalanan selama revolusi (dari 23 Agustus 1997 hingga 19 Februari 1978), kelompok terbesar setelah tukang dan penjaga toko (189) adalah mahasiswa (149). Lihat Bayat, *Street Politics*, hlm. 39.

menderita semacam kekacauan perilaku. Para gadis khususnya, rentan terhadap stres, katakutan, dan depresi.[14]

Beberapa pejabat memperhatikan keputusasaan dalam diri pemuda. Cerita-cerita media pasca perang tentang "perilaku yang memburuk" mengejutkan publik: para pemuda menyamar sebagai perempuan berjalan di jalan-jalan; gadis-gadis mengenakan pakaian laki-laki untuk menghindari kekerasan polisi moral; mahasiswa menolak mengambil mata kuliah keagamaan,[15] sementara yang lain ditahan karena memainkan musik dengan keras dalam mobil stereo mereka atau karena mendirikan kelompok-kelompok musik populer "underground."[16] Para pemuda menabrakkan mobil mereka untuk tujuan kesenangan, mengendarainya dengan kencang di pinggir-pinggir jurang sementara memborgol stir kemudi, atau berdansa di jalan-jalan di samping seremoni-seremoni penyiksaan diri pada hari berkabung keagamaan '*Asyura*.[17] Kecanduan obat-obatan terlarang mendera di kalangan anak-anak sekolah, dan sejumlah prostitusi membumbung tinggi sampai 635 persen antara 1998 - 1999.[18]

Selain menghindar dan memberontak, para pemuda memanfaatkan setiap kesempatan untuk menegaskan kecenderungan tersebut, membentuk sub-budaya yang terbuka dan gelap

---

[14] Menurut sebuah survei nasional yang dilaporkan di *Aftab*, 30 Juli 2001, hlm. 9.

[15] Zahra Rahnavard, dalam *Bahar*, 29 Khurdad 1379, him. 2. Sebuah simposium sehari diselenggarakan untuk membahas mengapa pemuda menunjukkan ketidaktertarikan dalam palajaran-pelajaran keagamaan.

[16] Dikutip dalam http://dailynews.yahoo.com [25 Juli 2001].

[17] Lihat Qutbi, "Causeless Rebellion."

[18] Menurut sebuah laporan bulan Juli 2000 oleh Muhammad Ali Zam, direktur untuk urusan budaya dan seni Teheran, usia rata-rata prostitusi menurun dari 27 menjadi 20 tahun. Lihat Muhammad Ali Zam, *Bahar*, 15 Tir 1379 (2000), hlm. 13. Dokumen ini merupakan survei yang sangat kontroversial sebagaimana kelompok konservatif memperselisihkan keotentikannya dan dampak negatif terhadap citra mereka.

sekaligus menentang otoritas moral dan politik. Pengawasan tidak menghalangi pencarian mereka pada musik klasik Barat, atau penyelundupan kaset-kaset dan video musik dengan penyanyi-penyanyi Iran terasing. Musik yang menggema dari mobil-mobil yang berkecepatan tinggi mencemaskan kelompok Islamisme. Band-band pop, rock, rap, dan heavy metal underground tumbuh subur menyeberang Teheran, menampilkan pesta-pesta tengah malam yang tersembunyi. Bersama musik itu hadir gaya dan sub-kultur pemuda global—celana-celana ketat atau *baggy*, bahasa Inggris slang yang kasar, tattoo—dan rasa umum kepemilikan kelompok.[19] Beberapa dari mereka pergi meninggalkan rumah untuk bergabung dengan kelompok-kelompok pemuda, dan tidak sedikit yang berakhir di penjara. Memang, menjelang akhir tahun 1990-an, Teheran menghadapi sebuah "krisis yang terus meningkat dari gadis-gadis pelarian yang sering menjadi korban jaringan prostitusi dan perdagangan manusia." Tahun 2002, para pejabat melaporkan ada 60.000 gadis pelarian, yang 4000 di antaranya telah ditemukan atau ditahan.[20] Kebanyakan mereka meninggalkan rumah untuk menghindari pengawasan keluarga atau mengejar pasangan laki-lakinya.[21]

Walaupun kebebasan berpacaran di tempat terbuka telah menjadi korban dari republik kesalehan Iran, pemuda menemukan cara di sela-sela pengawasan ini. Anak-anak orang kaya bertemu

---

[19] Interviu resmi dengan para pemuda dikutip dalam Yaghmaiyan, *Social Change in Iran*, hlm. 65—71. Memang pemuda Iran telah menciptakan kemapanan *slang* (bahasa gaul), sebuah bahasa yang dirangkum menjadi kamus *slang* pemuda dan bahasa rahasia; lihat Sama'i, *Farhang-i Lughat-i Zaban-i Makhfi* [Kamus bahasa rahasia].

[20] Dilaporkan oleh Sina News Agency, 17 Juni 2004, dikutip di website *Iran-i Imruz*; dan di *Aftab*, 16 Januari 2003, hlm. 9; lihat sebuah laporan oleh IRNA, 5 Agustus 2001.

[21] Sebuah studi yang dilakukan oleh psikolog Dawood Jeshan terhadap 120 gadis pelarian di Teheran, dilaporkan oleh Sina News Agency, dikutip di website *Iran-i Imruz* [17 Juni 2004].

di pesta-pesta privat, dalam kelompok-kelompok sebaya tersembunyi, dan bahkan di taman-taman publik, mall-mall perbelanjaan, dan restoran, sering berkomunikasi lewat telepon seluler. Dalam model pacaran jarak jauh ini, muda-mudi muslim berpandangan mata satu dengan yang lain dari jarak yang berjauhan, bercumbu, mengobrol, atau mengungkapkan cinta melalui gelombang elektronik. Untuk mencari privasi di ruang publik yang aman, pasangan muda-mudi rela membayar taksi selama berjam-jam untuk membawa mereka berkeliling kota sambil berpegangan tangan, berkasih-kasihan, dan menikmati kesenangan masing-masing pasangannya.[22] Popularitas Hari Valentine menjadi saksi praktik-praktik hubungan dan "cinta terlarang" yang terus meluas di mana seks tampaknya bukanlah hal asing. Sebuah kajian akademik mengklaim bahwa satu dari tiga gadis yang belum menikah, 60 persen dari sampel di Teheran utara pernah melakukan hubungan seks. Dari 130 kasus AIDS yang dilaporkan, 90 di antaranya adalah perempuan-perempuan yang belum menikah.[23] Seorang petugas dari kotapraja Teheran melaporkan "setiap bulannya paling tidak 10 atau 12 janin korban aborsi ditemukan di tempat sampah.[24]

---

[22] Kerja lapangan saya di Teheran, tahun 1995 dan 1998.

[23] Dilaporkan oleh Profesor Mahmoud Goizari, makalah yang dipresentasikan di workshop tentang "Young Girls and the Challenges of Life," Mei 2004, dikutip dalam ISNA News Agency, 22 Urdibahasht 1383 (2004), womeniniran.com.

[24] Dalam sebuah interviu dengan *Siyasat-i Ruz*, dikutip dalam Farahi, "You Cannot Resolve Sexual Misconduct by Exhortation." Walaupun informasi publik tidak ada, para peneliti dan pekerja medis dikagetkan dengan meluasnya kehamilan yang tidak direncanakan. Para dokter menyatakan secara tidak resmi bahwa paling sedikit ada dua atau tiga gadis muda yang melakukan aborsi dalam seminggu. Dilaporkan juga 60 persen permintaan aborsi adalah para gadis muda yang belum menikah. Petugas UNFPA Teheran merujuk sebuah survei tentang "moralitas" (maksudnya seksualitas) di kalangan pemuda. Tetapi hasilnya adalah begitu "buruk" sehingga perlu diatasi. Perhatian pada penampilan fisik, pakaian, dan mode, tidak termasuk operasi plastik pada hidung, menjadi sebuah trend yang meluas di kalangan perempuan muda; interviu dengan seorang antropolog medis yang bekerja untuk isu ini, musim semi 2001.

Jelas seksualitas telah menantang eksistensi negara Islam untuk mengintegrasikan pemuda dengan sensibilitas subversif mereka. Untuk memberikan solusi terhadap permasalahan ini, Presiden Rafsanjani di awal tahun 1990-an mendukung *mut'ah*, atau "perkawinan temporer demi kesenangan." Ayatollah Ha'iri Shirazi mengusulkan untuk membolehkan "peradilan yang sah" (tanpa seks), sebuah hubungan yang diakui terbuka yang dibuktikan oleh orang tua atau kerabat.[25] Yang lain memerlukan beberapa dokumen resmi yang menegaskan halalnya hubungan-hubungan demikian.[26] Dan tahun 2000, kelompok Islamisme konservatif muncul dengan ide pendirian "rumah-rumah suci" di mana laki-laki dapat "menikahi secara temporer" perempuan pekerja seks untuk "mengesahkan atau menghalalkan" hubungan mereka. Tak ada satu pun dari ukuran-ukuran yang menyedihkan ini menawarkan solusi yang memenuhi syarat. Jika ternyata ada, mereka ekspresikan sebagai sebuah kepanikan moral yang sedang tumbuh.

Kegelisahan atas seringnya pemakaian hijab secara buruk (kekurangan atas pengamatan jilbab) di kalangan gadis sekolah dan kampus menggelisahkan para petugas. "Kita sedang mendapati serangan gencar budaya yang serius. Apa yang mesti dilakukan?" keluh mereka.[27] Lebih dari 85 persen pemuda tahun 1995 menghabiskan waktu senggang mereka dengan menonton televisi, tetapi hanya 6 persen dari mereka menonton acara-acara keagamaan; dari 58 persen yang membaca buku, kurang dari 8 persen yang tertarik pada literatur keagamaan.[28] 80 persen dari pemuda bangsa ini tidak peduli atau menentang lembaga ulama, kewajiban ke-

[25] Lihat *Salam*, 27 Shahrivar 1375 (1996).

[26] Lihat Jalil 'Irfan-Manash, *Iran*, 19 Aban 1375 (1996).

[27] Muhammad Hadi Taskhiri dari *Organization of Islamic Culture and Communication* dalam Seminar Internasional Kedua tentang Hijab, 28 Aban 1376, dilaporkan di *Zanan*, no. 26, Mahr/Aban 1376, hlm. 8—9.

[28] Sebuah survei dari *the Supreme Council of Youth*, dikutip oleh Golzari pada Seminar Internasional Kedua tentang Hijab, dilaporkan dalam *ibid.*, hlm. 9.

agamaan, dan pemimpin keagamaan,[29] dan 86 persen mahasiswa menahan diri untuk tidak melaksanakan shalat keseharian mereka.[30]

Meskipun ada kepanikan petugas, para pemuda tidak meninggalkan Islam secara keseluruhan. Kebanyakan dari mereka menunjukkan "keyakinan agama" dan "rasa keberagamaan" yang kuat, bahkan apabila mereka mengabaikan praktik keagamaan.[31] Islam mereka tampaknya kurang berpengaruh pada kehidupan keseharian mereka; Tuhan memang ada, tetapi tidak mencegah mereka dari minum minuman beralkohol ataupun berpacaran. Beberapa hadir di masjid-masjid, tetapi kebanyakan mereka memenuhi aula-aula perkuliahan "para intelektual agama" yang mengkhotbahkan Islam yang lebih terbuka. Pemudanya menempa sub-kultur keagamaan baru, menganut yang sakral dan sekuler, keimanan dan kesenangan, ketuhanan dan hiburan. Karena diberi kontrol sosial yang keras, mereka terpaksa mengakui norma-norma dan lembaga-lembaga untuk menegaskan klaim-klaim kepemudaan mereka, dan dalam tindakan demikian mereka secara kreatif menciptakan dan menyelewengkan makna norma-norma dan lembaga-lembaga itu. Akomodasi subversif ini diekspresikan, umpamanya, dengan cara membelokkan ritual Muharram yang

---

[29] Temuan ini dilaporkan oleh Radio dan TV Nasional, Organisasi Propaganda Islam, dan Organisasi Shalah Jumat (Setad-i Namaz), dikutip oleh 'Imad al-Din Baqi, *Payam-i Imruz*, no. 39, Urdibahasht 1379, hlm. 14.

[30] Dilaporkan oleh Kepala Urusan Seni dan Budaya Teheran, www.nandotimes.corn [5 Juli 2000].

[31] Lihat Serajzadeh, "Non-attending Believers"; dan sebuah suivei yang dilakukan oleh Organisasi Nasional Pemuda, dilaporkan dalam *Aftab*, 8 Urdibahasht 1380 (2001). Memang, berlawanan dengan harapan umum, teokrasi di Iran belum membawa pada pengikisan keberagamaan. Sebuah survei komprehensif dan nasional menunjukkan bahwa antara tahun 1975-2001 keyakinan agama masyarakat tetap tidak berubah. Namun begitu, Teokrasi mengubah ciri-ciri keberagamaan mereka menjadi lebih pada keimanan daripada praktik, lebih bersifat pribadi daripada kelembagaan, dan lebih selektif daripada sembarangan. Lihat Kazemipur dan Rezaei, "Religious Life under Theocracy."

sangat dianjurkan menjadi malam-malam glamor, senang-senang, dan keramahan. Pada "pesta-pesta Huseiniyah" ini, sebagaimana mereka sebut, muda-mudi berpakaian mewah, berjalan-jalan sampai menjelang pagi, mengobrol, bercumbu, bertukar nomor telepon, membuat yang terbaik dari apa yang dibolehkan. Sama halnya dengan *shami ghariban,* ritual Syi'ah yang paling menyengsarakan dalam Islam Iran (malam ke-11 bulan Muharram) menjadi malam berbahagia untuk bersosialisasi bagi muda-mudi dengan berkumpul di alun-alun publik sampai larut malam.[32] Bahkan *nowhih,* bacaan perkabungan yang menyedihkan atas kematian Imam Husein, berorentasikan musik pop.

Kontestasi budaya pemuda kadang-kadang tumpah di jalanan dan berbalik menjadi aksi-aksi protes publik yang spektakuler. Pertandingan sepak bola sering menjadi peluang penentangan politik, yang dieskpresikan melalui kesenangan dan kemarahan kolektif. Tahun 1998, umpamanya, ketika tim Iran mengalahkan Amerika di Paris, para pemuda di setiap kota besar Iran mengambil alih jalanan selama lima jam untuk bersorak sorai, berdansa, dan membunyikan klakson-klakson mobil mereka. Ketika tim yang sama kalah dengan Bahrain tahun 2001, ratusan ribu pemuda tumpah di jalanan, hanya saja saat ini untuk mengarahkan kemarahan mendalam mereka pada otoritas kelompok Islamisme. Di Teheran dan kota-kota kecil dari Karadj, Qum, Shiraz, Kashan, dan Isfahan, mereka berbaris sambil menyanyikan slogan-slogan politik, melemparkan batu-batu dan bom-bom rakitan kepada polisi, merusak mobil-mobil polisi, memecah *traffic light*, dan menyalakan lilin sebagai tanda perkabungan. Ketika para pemrotes bubar, 800 orang ditahan.[33] Sebelumnya, di Kota Tibriz, ribuan penonton muda mengamuk pada band-band Basijis sebagai reaksi

[32] Interviu dengan Azam, seorang partisipan anonim, Juni 2002.

[33] Lihat *Nuruz*, 1 Aban 1380, hlm. 3.

atas penolakan-penolakan lebih lanjut terhadap "perilaku tidak pantas" beberapa orang yang ada dalam kerumunan.

Penguasa tetap berselisih paham tentang perilaku subversif. Kelompok garis keras secara terus menerus memerlukan dukungan pasukan siaganya untuk mengambil alih jalanan dan bertarung melawan "invasi kultural," "holiganisme," dan "sentimen-sentimen anti Islam."[34] Mereka menghukum orang-orang yang mereka lihat mendukung ketidakbermoralan, "kebejatan," dan "ketidaksenonohan," menutup butik-butik, kafe, dan restoran.[35] Bulan Juli 2002, 60 "kesatuan khusus," termasuk beberapa ratus orang sambil memakai seragam warna hijau dan memanggul senjata mesin otomatis dan granat, mondar-mandir di jalan-jalan Teheran mengejar para pengemudi muda yang memperdengarkan musik dengan keras, perempuan-perempuan yang memakai *make up* atau melonggarkan jilbab, para pengunjung pesta, dan para peminum minuman keras.[36] Namun, tindakan keras hanya sedikit mengubah perilaku mereka. Sebagai gantinya, justru hal ini menyebabkan kegaduhan publik ketika dasar-dasar peraturan hukum Islam datang menyerang, sebagaimana sejumlah ulama yang berpikiran reformis mempertanyakan aplikasinya di masa modern ini.[37] Kelompok reformis ini mengatributkan pemberontakan pemuda pada "kesenangan menindas" rezim.

Dalam perdebatan publik yang unik di akhir tahun 1990-an, mereka menuntut sebuah "definisi" dan bahkan "manajemen" hasrat untuk membangun suatu kultur perayaan yang telah dihindari masyarakat dan yang tidak tahu tentang peraturannya.[38]

---

[34] Lihat Murtaza Nabavi in *Risālat*, 27 Oktober 2001, hlm. 2.

[35] Lihat Jean-Michel Cadiot, AP Report, IranMania.com [20 Agustus 2001].

[36] Charles Recknaged dan Azam Gorgin, "Iran: New Morality Police," di website Radio Free Eropa 26 Juli 2000.

[37] Lihat *Nuruz*, 20 - 21 Murdad 1380 (2001).

[38] *Nuruz*, 29 Mahr 1380 (2001).

Seminar-seminar dan esai-esai memperdebatkan pengertian tentang "waktu luang" dan "bersenang-senang di kalangan perempuan" yang telah menderita depresi melebihi kelompok lain.[39] Para reformis mensyaratkan "cinta kehidupan" dan "hak untuk berbahagia," sebab "masyarakat yang tertekan dan tegang tidak dapat memiliki sebuah peradaban yang solid."[40] Dengan mengumumkan bahwa "tertawa bukanlah penyimpangan," kelompok reformis menyerang kelompok Islamisme garis keras yang telah menghindari kesenangan dan tertawa, yang pada akhirnya pengalaman manusialah yang memperkuat masyarakat.[41] Dengan demikian, kelompok reformis memberi pemuda platform politik, dukungan, dan dorongan moral, yang secara tidak sengaja telah menyegarkan gerakan pemuda Iran.

Gerakan ini menantang otoritas moral dan politik dan menumbangkan mimpi kelompok Islamisme untuk memproduksi "pemuda muslim sejati," sebuah citra yang ditandingi oleh para pemuda kelas bawah yang telah bergabung dengan kelompok garis keras *Basijis*, *Pasdaran*, dan *Ansar Hizbullah*. Namun begitu, generasi muda ini adalah anak-anak pos-revolusi yang sedikit-banyak melupakan semangat revolusi. Tidak seperti orang tua mereka, yang sangat perhatian dengan keadilan sosial, otentisitas budaya, dan anti imperialisme, kelompok muda ini menolak hierarki tradisional dan rindu akan otonomi dan kebebasan individu. Melalui penafsiran inovatif tentang Islam yang berkesesuaian dengan kebiasaan kepemudaan mereka, kelompok pemuda mempluraliskan pemahaman dan praktik keberagamaan dan memproyeksikan Islam dengan lebih inklusif dan toleran.

---

[39] Lihat "Leisure Time and Amusement" dalam *Aftab*-e Yaz, 3 April 2001, hlm. 9; "Shad Zistan-e Zanan," *Dowran-i Imruz*, 20 Bahman 1379 (1990), hlm. 2.

[40] "Approaches to the Concept of Living," dikutip dalam *Aftab*-e *Yazd*, 9 Januari 2001, hlm. 7; dan 11 Januari 2001, hlm. 7.

[41] Lihat "Khandidan Asian Zisht Nist," dalam *Iran*, 18 Maret 2001, hlm. 4.

Melalui perjuangan keseharian mereka untuk meminta kembali kegembiraan, kesenangan, dan individualitas, mereka menekankan sebuah pembacaan Islam yang dikenal sebagai "agama kehidupan." Kelompok pos-Islamisme memerlukan peleburan keimanan dan kesenangan yang kelogisannya dapat diterima tidak semata dari kebenaran doktrinal esensial, tetapi juga dari resistensi pemuda-pemuda muslim.[42]

Apakah ini berarti bahwa para pemuda Iran secara kolektif merupakan agen-agen perubahan yang demokratis? Hanya pada tingkatan ketika klaim-kalim kepentingan kaum muda bertabrakan dengan otoritas moral politik. Sebaliknya, banyak perilaku mereka sedikit berbeda dengan perilaku para pemuda lainnya di dunia. Perilaku menyimpang pemuda Iran mirip dengan perilaku pemuda pasca Perang Dunia I di Amerika dan Eropa atau pasca Prancis-Spanyol. Memberontak, suka berkelahi, bereaksi buruk yang dengan sengaja anti moralis dan hedonis tampaknya menjadi fitur umum kebanyakan masyarakat pasca krisis.[43] Ataupun pencarian ekspresi diri, budaya tanding, produk-produk budaya global yang khas untuk pemuda Iran. "Di seluruh dunia," sebagaimana Doreen Massey mencatat, "bahkan para pemuda yang paling miskin pun berusaha aktif masuk ke dalam sistem rujukan budaya internasional: para pelatih keadilan, sebuah T-shirt dengan logo Barat, sebuah cap baseball dengan slogan yang bagus."[44]

Aktivisme pemuda akan melawan pemerintah yang berkuasa apabila para pemuda tidak menjadi bagian dari sebuah gerakan politik. Bagi gerakan pemuda adalah penting untuk *mengakui eksistensi kepemudaannya*; mewujudkan sebuah tantangan

---

[42] Untuk sebuah pembahasan tentang kesenangan, Islam, dan politik, lihat Bayat, "Islamism and the Politics of Fun."

[43] Lihat, misalnya, Fitzgerald, *The Great Gatsby*.

[44] Massey, "The Spatial Construction of Youth Cultures," hlm. 122.

kolektif yang tujuan sentralnya adalah mempertahankan dan meluaskan kebiasaan pemuda, kondisi yang membolehkan pemuda untuk menegaskan individualitas dan kreativitasnya, menghilangkan keterasingan, kegelisahan, dan ketidakamanan mereka. Dengan mengekang atau membatasi kecenderungan-kecenderungan ini, sebagaimana di Iran, Saudi Arabia, atau tingkat yang lebih rendah, Mesir, mungkin justru menyebabkan pemberontakan kolektif. Namun, tidak seperti di Mesir atau Saudi Arabia, hanya di Iran saja gerakan pemuda yang merambah dan berkembang. Mengapa?

Keberanian kaum muda yang bersamaan dengan kontrol sosial yang bengis, sinergis dengan peluang untuk berekspresi dalam kondisi pos-Islamisme baru, menawarkan pemuda Iran sebuah pemahaman yang kuat tentang diri dan ruang gerak untuk beraksi secara kolektif. Juga, para pemuda (sebagai sebuah kategori usia) mungkin tidak mampu menghadirkan sebuah tantangan kolektif tanpa pertama-tama berubah menjadi pemuda sebagai sebuah kategori sosial.

Ketika saya tumbuh di sebuah desa kecil di Iran Tengah selama tahun 1960-an, saya tentunya mempunyai kawan-kawan sebaya untuk ngobrol, bermain, bersepakat, dan berkelahi. Namun begitu, kemudian kami bukan lagi "pemuda", secara ketat; kami adalah orang-orang muda biasa. Di desa itu, kebanyakan orang muda mempunyai sedikit kesempatan untuk mengalami "kepemudaan." Mereka dengan cepat bergerak dari kerentanan dan kebergantungan anak-anak menuju masa dewasa, dunia kerja, berketurunan, dan tanggungjawab. Banyak dari mereka yang tidak bersekolah. Ada sedikit "otonomi relatif" (unsur sosiologis dari menjadi muda), khususnya bagi kebanyakan perempuan muda, yang berlalu dengan cepat dari dunia otoritas bapak atau saudaranya pada otoritas suami-suami mereka. "Pemuda" sebagai sebuah kategori sosial secara esensial merupakan sebuah fenomena

modern yang memang urban. Hanya di perkotaan "orang-orang muda" berubah menjadi "pemuda" dengan mengembangkan sebuah kesadaran khusus tentang bagaimana menjadi orang muda. Sekolah memperpanjang periode kepemudaan dan mengembangkan status, harapan-harapan, dan wawasan kritis. Perkotaan sebagai lokus keragaman, kreativitas, dan anonimitas, membuka peluang bagi orang-orang muda untuk mengeksplorasi model-model dan pilihan-pilihan peran alternatif, dan menawarkan tempat di mana mereka bisa mengekspresikan individualitasnya. Kondisi demikian hadir di Iran.

Menjelang tahun 1996, jumlah orang muda telah berkembang secara dramatis. Dua pertiga penduduknya di bawah usia 30 tahun, dan dari 20 juta penduduk di bawah 30 tahun sepertiganya adalah mahasiswa. Kebanyakan mereka tinggal di kota-kota, menyingkap gaya hidup yang beragam dan ruang-ruang publik yang membolehkan otonomi relatif, identitas-identitas ekstra komunikasi, dan interaksi-interaksi sosial dalam skala luas. Dalam pada itu, pemuda desa yang "ter-kota-kan" mengambil bentuk sebagai masyarakat kota yang berkembang. Meluasnya kuliah-kuliah terbuka yang bercabang sampai ke seluruh negeri, misalnya, mengandaikan tercapainya rata-rata setiap desa adalah rumah bagi dua lulusan kampus, sebuah fenomena yang sangat jarang di tahun 1970-an. Ketika meritokrasi mulai mengurangi *ageisme*, pemuda bergerak ke posisi pembuat keputusan. Perubahan sosial yang melanda desa-desa dan komunikasi yang semakin meluas mempermudah alur orang-orang muda; ide-ide, gaya hidup, dan rintangan-rintangan sosial yang memisahkan pemuda desa dari pemuda kota mulai hancur, memberi pemuda bangsa ini sebuah konstituensi yang lebih luas, yakni nasional. Sementara itu, kebangkitan otoritas orang tua (yang diakibatkan oleh kenekatan kaum muda) dan penguatan kembali "domestifikasi anak" dalam keluarga (sebagai hasil dari meningkatnya melek huruf di kalangan perempuan dan

ibu-ibu) menyumbangkan individuasi dan kemilitanan kaum muda.[45]

Menjelang pertengahan tahun 1990-an, anak-anak pos revolusi Iran berubah menjadi "pemuda," sebuah agen sosial kolektif. Gerakan mereka tidak memunculkan sebuah organisasi, ideologi, dan kepemimpinan yang koheren (tidak seperti gerakan mahasiswa), tetapi lebih merupakan "sentimen-sentimen kolektif" dalam menegaskan identitas-identitas kepemudaan, walaupun tidak solid. Warisan mereka adalah gerakan yang prinsip ekspresinya terletak pada politik kehadiran, bertalian erat dengan perukumpulan-perkumpulan harian, perjuangan budaya, dan subversi normatif. Massa individu dan subkelompok yang terpecah ini berbagi atribut umum dan mengekspresikan kegelisahan umum dalam menuntut kebebasan individu dan menegaskan identitas kolektif mereka. Individu-individu yang terikat dengan sub kelompok menyebar dalam bentuk-bentuk majalah pemuda, kelompok-kelompok sebaya, asosiasi-asosiasi pojok jalanan, dan LSM-LSM (400 LSM pemuda eksis di tahun 2001, 1.100 lembaga di tahun 2003,[46] plus ribuan kelompok-kelompok informal di seluruh negeri) dan melalui aktivitas budaya, kesenian, amal, pembangunan, intelektual, perkuliahan, konser, dan pasar amal. Namun begitu, tempat-tempat yang lebih menyentuh identitas kaum muda adalah "jaringan-jaringan kerja pasif." Jaringan kerja yang menunjuk pada komunikasi instan dan tak disengaja antara individu-individu terpisah, yang mereka dirikan melalui pandangan di ruang publik yang dilakukan dengan sembunyi-sembunyi dengan mengenali ciri-ciri umum mereka. Kelompok pemuda ini membangun

---

[45] Perubahan-perubahan ini tampaknya didukung oleh sebuah survei dalam skala besar; lihat Kian-Thie-baut, "Political Impacts."

[46] Pada sejumlah LSM di Iran, lihat *Hayat-i Naw*, 10 Urdibahasht 1380 (2001), hlm. 11; *Nuruz*, 15 Murdad 1380 (2001), hlm. 9; and *Iran-i Imruz*, 11 Agustus 2003.

identitas-identitas kolektif secara spontan dengan memperkenalkan simbol-simbol bersama, gaya (T-shirt, blue jeans, rambut), aktivitas-aktivitas (menghadiri konser, berbelanja di toko-toko musik), dan ruang-ruang publik lainnya (olah raga, mall-mall perbelanjaan, pendakian).

Tidak seperti perempuan muslim Iran, yang menyebabkan perubahan dengan membuat klaim-klaim kenaikan gaji, pemuda ini juga melakukan hal serupa dengan membangun komunitas kaum muda. Keranjingan terhadap produksi budaya atau gaya hidup tertentu menggiring pemuda untuk memodelkan norma-norma sosial baru, praktik-praktik keagamaan, peraturan-peraturan budaya, dan nilai-nilai tanpa membutuhkan sebuah organisasi yang terstruktur, model kepemimpinan, atau mengartikulasikan ideologi tertentu. Ini semua karena gerakan-gerakan pemuda, menurut pendapat saya, dikarakteristikkan oleh *apa yang dilakukan pemuda* (jaringan kerja, berorganisasi, menyebarkan sumber-sumber, memobilisasi) daripada *bagaimana mereka itu* (terwujud dalam perilaku, pakaian, slank, lagak). Identitas gerakan pemuda ini didasarkan bukan pada tindakan kolektif ; dan mereka membuat klaim-klaim lebih sedikit melalui protes kolektif daripada *kehadiran kolektif.*

Kekuatan gerakan pemuda muslim terletak pada kemampuan penyebaran agen-agen mereka menentang otoritas politik dan moral dengan *kehadiran* mereka yang sekadar alternatif, namun gigih. Pada saat norma sosial dan negara berada dalam kondisi yang rentan dan labil, pemuda Iran bangkit mengibarkan bendera perang yang mana negara sebagai targetnya.

GERAKAN MAHASISWA

Pada pusat gerakan pemuda pos-Islamisme terletak populasi mahasiswa Iran, termasuk satu juta pengunjung kampus, aktivisme

mahasiswa di akhir tahun 1990-an, yang merefleksikan identitas tripel mereka dari masa muda, bersekolah, dan jumlah perempuan yang terus meningkat, telah turut menjadi tulang punggung gerakan reformasi pos-Islamisme. Karakteristik yang berbeda dengan kondisi sebelumnya.

Pada masa-masa kuliah saya akhir tahun 1970-an, politik mahasiswa didominasi oleh wacana revolusi Marxis dan Islamisme. Keluhan-keluhan tentang kondisi pengajaran, biaya, asrama, dan klub-klub budaya sering membawa dampak pada mobilisasi politik. Banyak aktivis mempunyai keterkaitan dengan kelompok kiri, Islamisme, dan organisasi-organisasi bawah tanah Front Nasional Liberal. Pada saat itu, gerakan mahasiswa Iran serupa dalam banyak hal dengan gerakan mahasiswa yang ada di negara-negara poskolonial, khususnya Amerika Latin, yang ditandai dengan radikalisme politik, strategi revolusioner, nasionalisme, paham Dunia Ketiga, dan orientasi anti-imperialis. Revolusi Islam mempolitisasi mahasiswa bahkan lebih jauh memasukkan mereka ke dalam kluster-kluster terasing dengan lusinan kelompok-kelompok politik kiri dan Islamisme yang telah berkembang sejak minggu terakhir rezim Shah.

Periode pasca revolusi, gerakan mahasiswa terpola dalam banyak karakter ideologi untuk kemudian bergabung dengan kelompok Islamisme dan laki-laki dengan penampilan tubuh yang besar. Kampus benar-benar berubah menjadi markas besar kelompok Islamisme radikal dan kiri, bahkan keradikalannya sering mengganggu kehidupan kampus sendiri. Hal ini kemudian, di bulan November 1979, para pengikut Mahasiswa Muslim Garis Keimaman, yang dibawa oleh anggota Islamisme seperti Abbas Abdi, Muhsen Mirdamadi, Ibrahim Asgharzadih, dan Habibullah Bitaraf merampas kedutaan Amerika di Teheran dan menyandera beberapa diplomat Amerika selama 444 hari.

Di tengah kekacauan yang baru ini, tahun 1980-an, otoritas-otoritas Islam mendukung berdirinya perhimpunan-perhimpunan mahasiswa Islam, yang dengan bantuan kelompok-kelompok siaga Hizbullah mulai "membersihkan" kampus dari faksi-faksi politik, fakultas serta mahasiswa yang tidak mematuhi adat dan tradisi. Mahasiswa Islamisme menduduki dan menutup beberapa kampus, dan akhirnya semua perguruan tinggi dibentikan oleh perintah dewan revolusi selama tiga tahun. Hal ini membuka jalan bagi apa yang kemudian dikenal dengan revolusi budaya Iran, yang bermaksud untuk membersihkan dan mengislamkan kampus-kampus.

Gerakan mahasiswa ini secara umum terbagi menjadi mahasiswa Islamisme yang pro-rezim yang berkumpul di sekitar kantor Konsolidasi dan Kesatuan Perhimpunan Islam, atau DTV, dan kelompok sekularis, nasionalis, kiri, dan penentang rezim—dalam istilah lain, kelompok non-konformis. Ketika perguruan tinggi dibuka kembali tahun 1983, kampus-kampus telah didominasi oleh DTV, bersama-sama dengan anggota *Pasdaran* dan *Basijis*, beraksi di kampus sebagai agen-agen rezim, memobilisasi upaya-upaya perang atau konstruksi Salibisme (lembaga-lembaga pembangunan desa), menggunakan pengawasan untuk menggiring kelompok non-konformis ke persembunyian atau penjara sehingga melemah dan merosot secara moral.[47] DTV, cerminan pemerintah sendiri, terbagi dalam beberapa strategi ekonomi yang disebarkan. Mayoritas mereka, Garis Keimaman, memihak ulama-ulama kelompok "kiri," seperti Karbi dan Khatami, yang membela intervensi negara dalam perekonomian dan tahun 1988 membentuk Masyarakat Ulama-ulama Pejuang Teheran (Association of Combatant Clergy). Bahkan melalui kelompok Tabarzadi, yang segera memutuskan hubungan dengan DTV, meluaskan keanggota-

[47] Mahdi, "The Student Movement," hlm. 10.

annya kepada alumni, para pekerja, dan pelayan-pelayan sipil, dan menerbitkan majalahnya sendiri, meskipun hal ini tidak signifikan. Ketika rezim ini mensolidkan diri pada pertengahan tahun 1980-an, kebutuhan untuk memobilisasi mahasiswa menurun, lalu sama sekali mengurangi kekuatan sebelumnya dari kelompok-kelompok mahasiswa Islamisme. Presiden pragmatis Hashemi Rafsanjani (1989-1996), menyusul kematian Ayatollah Khomeini, membangkitkan kembali mahasiswa-mahasiswa Islamisme menjadi oposisi populis terhadap kebijakan-kebijakan pasar bebas pemerintah.

Ketika persaingan mulai tumbuh antara kelompok Islamisme "kiri" dan Islamisme "kanan," kelompok kanan Rawhaniyat Mubariz dan sekutunya mendirikan masyarakat Islam partisan mahasiswa untuk merusak kelompok kiri DTV, tetapi inisiatif ini tidak efektif. Kelompok Islamisme kiri DTV menyerang kebijakan liberalisasi ekonomi Rafsanjani yang dirasakan telah menyakiti kaum miskin, membuka negara pada modal asing, dan menyebarkan praktik-praktik tidak bermoral. Bahkan kelompok Tabarzadi, dalam sebuah persekutuan, menyerang "toleransi budaya" pemerintah. Menjelang tahun 1996, Tabarzadi jatuh dari kepresidenan dan pemimpin agung. Untuk pertama kalinya pemimpin-pemimpin mahasiswa mulai berbicara tentang demokrasi; lebih dari sekadar pergeseran ideologis, tidak lagi semata sikap yang diakarkan pada pengaruh yang menurun di bawah Rafsanjani.

Muncul harapan bahwa perkembangan-perkembangan baru ini bisa sedikit memicu kepentingan massa mahasiswa dan tetap menjaga jarak dari perselisihan politik. Antara awal tahun 1980-an dan pertengahan tahun 1990-an, organisasi mahasiswa resmi, DTV, masih menjadi perpanjangan negara, bersekutu dengan golongan kiri Islam, dan pemimpin-pemimpin mahasiswa beraksi

layaknya petugas-petugas resmi pemerintah.[48] Beberapa kelompok mahasiswa independen (seperti Daftar Mutali'at Farhangi Universitas Sharif dan Jame'y Mustaqil Danishjuyi) menggagas kerja budaya, termasuk kelompok-kelompok membaca dan kuliah-kuliah terbuka, tetapi skop mereka tetap terbatas. Revolusi budaya menetapkan bahwa hanya mahasiswa dengan kesetiaan ideologis pada *wilayatul faqih* dapat membentuk atau memperoleh keanggotaan dalam perhimpunan mahasiswa. Masuknya perwakilan pemimpin tertinggi dan Basijis dalam perhimpunan ini menguatkan kembali konformitas ideologis.[49]

Bagi kelompok Islamisme, aktivisme mahasiswa merupakan sebuah kewajiban, bukan hak, dan dimaksudkan untuk menguatkan legitimasi negara Islam.[50] Jadi, pendekatan ideologis eksklusif DTV, retorika kelompok Islamisme, kecenderungan populis, dan kecenderungan patriarkal secara luas mengasingkan mayoritas besar mahasiswa, yang tidak hanya berkembang dalam jumlah (pada sebuah rating tahunan dari 13 persen di keseluruhan tahun 1980-an), tetapi juga melalui sebuah transformasi yang intens.[51] Dan tidak seperti mahasiswa tahun 1970-an, yang memperpanjang studi mereka sebab asyiknya kehidupan kampus yang bebas dan menyenangkan, generasi tahun 1990-an tertarik ke kampus utamanya pada strata yang ditawarkan. Dibandingkan pada pengalaman kemahasiswaan saya akhir tahun 1970-an, atau lingkungan perkuliahan di Kairo, perasaan tertindas yang tinggi di kampus-kampus Iran pertengahan tahun 1990-an sangat mengejutkan.

---

[48] Lihat interviu dengan pemimpin mahasiswa Flashmatullah Tabarzadi, *Iran-i Farda*, no.38, hlm. 17. Lihat juga interviu dengan Majid Toula'i dan Morad Saghafi dalam isu yang sama.

[49] Muhammadi, *Daramadi bar Raftar-Shinasi*, hlm. 93—95.

[50] Pernyataan oleh Muhammad Jawad Larijani, *Risālat*, 9-10-1373 (1994).

[51] Tāhiripur dan Anjam-Shu'a, "Gustarish-i Amuzish-i 'All va Taws'ih Jami'at-i Danishjuyi."

Universitas Azad, dengan cabang-cabang nasionalnya beserta badan mahasiswa swasta khususnya yang apolitik dan previlis, sangat menderita di bawah managemen pembuat pasar bebasnya kelompok Islamisme Jam'iyat Mu'talifiyyah Islami.[52] Yang lebih parah, pendidikan kampus telah kehilangan eksklusivitas dan prestisnya, berhutang pada ekspansi massa dan catatan yang didasarkan kuota atau non-kompetitif dari ribuan veteran perang pro-rezim, Basijis, dan Pasdaran. Peran kampus sebagai pusat kehidupan mahasiswa, vitalitas dan kekuatannya, telah mati—bukan lagi menjadi tempat untuk bersosialisasi, bersenang-senang, dan kebebasan, atau tempat untuk kehidupan budaya, atletik, dan politik. Sebagai gantinya, kontrol sosial drakonian menekan mahasiswa untuk menghabiskan banyak waktu sehingga menyebabkan mereka harus putus kuliah dan bekerja. Kemerosotan ekonomi dan biaya pendidikan yang tinggi berarti harus memperoleh uang untuk bayar studi, khususnya bagi separo populasi mahasiswa yang memasuki Universitas Azad swasta. Mahasiswa-mahasiswa ini tercerabut dari spirit keasyikan kampus generasi saya, dan mereka ingin lulus dan pergi dari kampus sesegera mungkin.[53]

Aktivisme mahasiswa tahun 1990-an prihatin bukan hanya oleh sengketa isu ekonomi dan sosial yang secara langsung mempengaruhi mereka sendiri. Keluhan-keluhan yang terkait dengan kualitas makanan atau kurangnya dosen, perpustakaan, dan ruang-ruang perkuliahan juga memicu protes-protes sporadis yang melibatkan 50-500 mahasiswa.[54]

---

[52] Muhammadi, *Daramadi bar Raftar-Shinasi*, hlm. 86.

[53] Kebanyakan informasi tentang kehidupan kampus didasarkan pada observasi dan interviu saya sendiri dengan mahasiswa di cabang-cabang Universitas Teheran dan Universitas Azad di Teheran, Qazvin, dan Garmsar, Musim Panas 2002.

[54] LihatMahdi, "The Student Movement," hlm. 16.

Badan mahasiswa adalah sebuah kekuatan sosial potensial, tetapi harapan pada kehidupan materi yang lebih baik dan partisipasi dalam politik telah hancur bersama lambannya perekonomian dan ketatnya kontrol lembaga ulama atas lembaga-lembaga politik dan kehidupan keseharian. Perekonomian yang miskin mengubah mereka menjadi biadab, sementara pengawasan moral dan penindasan politik melumpuhkan ekspresi mental kepemudaan mahasiswa dan membuat mereka frustasi lebih dari sebelumnya. Memang, dalam kehampaan diri pemuda yang tersakiti secara moral, alternatif-alternatif kredibel lainnya mengarah pada politik Islam. Kecenderungan ideologis apa yang dikejar para pemuda Iran ini pada saat mereka berada di bawah pengaruh fase Islamisme?

Jauh dari menjadi radikal, kelompokk Dunia Ketiga, anti-Barat, utopis, ideologis, atau bahkan Islamisme, generasi baru mahasiswa menjadi pragmatis dan non-ideologis dengan sikap anti kekerasan, tidak percaya terhadap pejabat, dan membangun mimpi untuk bisa hidup di Barat. Mereka mengagungkan Barat karena keterbukaannya, kemajuannya, dan kenyamanannya; menginternalisasi budaya-budaya impor (fashion, musik, bioskop, dan permainan), dan beraspirasi sebagaimana banyak kawan sekampungnya. Singkatnya, mahasiswa tahun 1990-an telah terpisah dari radikalisme dan orientasi-orientasi ideologis, seperti Marxi's dan Islamisme. Mereka menjadi terbiasa hidup, belajar, bekerja, dan prihatin dengan masa depan mereka. Sementara generasi lama menuntut keadilan sosial, generasi mudanya merindukan kebebasan individu.[55]

Ini merupakan sesuatu yang benar-benar baru, kelesuan, dan kegagalan politik kaum muda, memaksa DTV, pimpinan mahasiswa resmi, melakukan revisi bertahap terhadap pandangan-pandangan-

[55] Untuk analisis persepsi, lihat Muhammadi, *Darâmadi bar Raftar-Shinasi*.

nya. Mahasiswa Islamisme yang telah menerima Khomeini kharismatik sebagai seorang *faqih* tertinggi (yang berdiri di atas hukum) sekarang mulai, dalam masa pasca-Khomeini ini, melihat hukum di atas *faqih* dan lebih menyukai pemerintahan yang lebih terbuka dan demokratis.[56] Beberapa dari mereka mulai menuntut pembatasan kekuasaan, lebih bertanggung jawab, dan pemilihan langsung atas pemimpin tertinggi. Keterpecahan ideologi DTV merupakan kritisisme intelektual yang meningkat di media—umpamanya dalam majalah bulanan pos-Islamisme *Kiyan*—"Dari politik Islamisme dan Revolusi" (tahun 1995, satu dari tiga pembaca rutin *Kiyan* adalah mahasiswa).[57] Di samping itu, "kekalahan" atas perang dan atas tujuan utopis awal ("mendirikan sebuah pemerintahan Islam dunia")[58] menekan banyak pengikut Islamisme yang setia menjadi pragmatisme dan rasionalitas politik. Beberapa dari mereka meninggalkan politik secara keseluruhan dan semata-mata mencoba untuk bertahan hidup, tetapi banyak yang bergabung dengan kelompok kiri Islam, terutama Organisasi Mujahidin dari revolusi Islam. Mereka bekerja sama dengan majalah mingguan Islam kiri "*Asri Ma*" dan harian SCC *Salam*, yang dikenal sebagai "intelektual agama." Pemimpin mahasiswa sebelumnya, Ibrahim Asgharzadih, yang telah bekerja untuk harian sayap kanan *Kayhan,* menjadi deputi parlementer dari kelompok kiri Islam (1988-1992). Dia meninggalkan predikat sebagai seorang insinyur di tahun 1992 untuk studi politik di Universitas Teheran dan mulai menuntut keterbukaan ekonomi dan politik yang lebih.[59] Hashim Aghajari, setelah mengakui

[56] Lihat Rahimpur, "Madhiyat-i Junbish-i Danishjuyih."

[57] Gambaran ini didasarkan pada survei *Kiyan* sendiri pada para pembacanya; lihat *Kiyan,* vol. 5, no. 26, Agustus—September 1995.

[58] Pemimpin mahasiswa Hashmatullah Tabarzadi, interviu di *Huviyyat-i Khish,* 1 Mei 1999, hlm. 8.

[59] Interviu Asgharzadeh dengan the *New York Times,* 5 November 2002.

kejahatan aktivitas-aktivitas sebelumnya terhadap politik bangsa, mengikuti sebuah karier akademik yang sama. Abbas Abdi bekerja sebagai editor harian di SCC *Salam* dan kemudian, di tahun 1995, menerbitkan sebuah majalah pos-Islamisme, *Bahar*. Hasmatullah Tabarzadi melalui sebuah transformasi ideologis yang dramatis, dalam majalah mingguan barunya, *Huwiyyati Khish*, menyerang "despotisme politik" lembaga ulama konservatif karena menggunakan agama untuk memperoleh kekuasaan. Tabarzadi menuntut pemilihan langsung dengan suara rakyat untuk bisa menjadi pemimpin tertinggi dalam periode terbatas. Bulan Juni 1999, setelah menerbitkan tiga isu, majalah mingguan ini dilarang dan dia sendiri dipenjara.

Menjelang tahun 1997, DTV memobilisasi para anggotanya, bukan atas nama Islamisasi, anti-imperialisme, atau perbedaan kelas, melainkan atas nama sentralitas kebebasan, partisipasi demokratik, dan kehormatan intrinsik mahasiswa dan guru.[60] Sementara muncul subjektivitas baru di kalangan pimpinan, baik mahasiswa maupun DTV, mobilisasi mahasiswa tetap sporadis, terlokalkan, berskala kecil, hingga pemilihan presiden tahun 1997 yang mendorong populasi mahasiswa ke dalam sebuah pengalihan spektakuler pada politik nasional. Partisipasi mereka dengan gerakan yang baru terkait dengan terbebasnya mereka secara mendadak dari penindasan yang telah berlangsung lama lebih daripada pengejaran terorganisir atas tujuan politik. Namun begitu, kemenangan Khatami dan pemerintahan reformasi memberikan struktur baru di mana gerakan mahasiswa yang baru dengan identitas pos-Islamisme, pandangan reformis, dan orientasi pluralistik telah lahir. Dengan fokus pada "demokrasi," gerakan ini mengembangkan sebuah organisasi dan struktur jaringan kerja yang besar dan rumit. Bulan Mei 2000, paper

---

[60] Lihat *The Manifesto of the DTV on 16 Azar 1376* (1997).

mahasiswa nasional pertama, Azar, diterbitkan, dan menjelang musim panas 2001, jumlah majalah mahasiswa melebihi 700 eksemplar. Menjelang tahun yang sama, 1.437 organisasi-organisasi ilmiah, budaya, seni, dan profesional telah didirikan di kampus-kampus. Mereka menjadi basis-basis akar rumput pergerakan ini.[61]

Kehadiran mahasiswi-mahasiswi dalam gerakan tersebut menyumbangkan orientasi "demokratik" baru. Perempuan, yang mengisi separo dari jumlah total mahasiswa, mengaitkan keprihatinan mahasiswa terhadap perempuan muda yang telah menderita melebihi partner laki-laki mereka, berhutang pada ketidaksetaraan gender, yang bahkan mengakibatkan kontrol sosial Drakonian yang lebih dan patronase moral atas mereka. Selanjutnya, untuk menegaskan status sosial perempuan, gerakan mahasiswa meninggalkan kepentingan laki-laki dalam ketetapan dan kebijakan. Beberapa perempuan mencapai pangkat pemimpin, ketika sebelumnya menahan diri dalam mengangkat "isu-isunya perempuan" karena takut membuat "perpecahan" atau "keributan yang tak berarti."[62] Bahkan selama periode Khatami, sementara gerakan mahasiswa asyik dengan gagasan-gagasan tentang "civil society" dan demokrasi, ia hanya membayar *lip service* pada pertanyaan-pertanyaan gender. Perempuan perlu mengekspresikan klaim-klaim dan keprihatinan mereka dalam lingkaran-lingkaran feminis mereka sendiri. Sebuah "feminisme pos-Islamisme" diartikulasikan oleh gerakan perempuan Iran tahun 1990-an.

---

[61] Dilaporkan dalam sebuah interviu dengan Mustafa Mu'in, Menteri Sains, Riset, dan Teknologi, dalam *Nuruz,* 11 Tir 1380 (2001), hlm. 10.

[62] Lihat Ardalan, "Zanan az Sazmanha-yi Siyasi-yi Danishjuyi Gurizanand, Chira?"

GERAKAN PEREMPUAN POS-ISLAMISME

Seperti halnya aktivisme mahasiswa, gerakan perempuan Iran tahun 1990-an terpisah secara radikal dari wacana dan strategi di tahun-tahun awal revolusi. Mobilisasi dan penindasan terus menerus terhadap perempuan di bawah Republik Islam telah mengubah mereka. Meskipun secara moral tersakiti, mereka secara keaktifan lebih menonjol. Mungkin tidak ada kelompok sosial yang merasakan begitu mendadak dan merambah bagian terberat dari revolusi Islam sebagaimana perempuan kelas menengah. Hanya beberapa bulan setelah rezim Islam berkuasa, kebijakan misogini baru yang diambil pemerintah membuat marah kaum perempuan, dan baru akhir-akhir ini perempuan berbaris melawan rezim. Rezim baru ini mengjungkirbalikkan Hukum Perlindungan Keluarga tahun 1967, dan sebentar kemudian para perempuan kehilangan hak mereka untuk menjadi hakim dan berinisiatif pada perceraian, memenangkan hak pemeliharaan anak, dan bepergian ke luar tanpa permisi dari penjaga laki-laki. Poligami diperbolehkan kembali, dan semua perempuan, terlepas dari jenis keimanan, dipaksa untuk memakai hijab di ruang publik.[63] Di tahun-tahun awal, kontrol sosial dan kuota-kuota yang mendiskriminasi perempuan dalam pendidikan dan pekerjaan memaksa banyak perempuan untuk tinggal di rumah, mengajukan pensiun dini, atau pergi ke tempat informal dan bisnis keluarga.[64] Banyak juga yang mencari kehidupan dalam pengasingan.

Reaksi awal terhadap kebijakan drastis dan dramatis ini datang dari perempuan-perempuan sekuler. Ribuan dari mereka berdemonstrasi di Teheran pada 8 Maret 1979, menolak ketetapan Khomeini atas kewajiban berhijab. Walaupun Khomeini memberlakukannya secara temporer, keputusannya semakin dipaksakan.

---

[63] Lihat Paydar, *Women and Political Process.*

[64] Lihat Karimi, "Sahm-i Zanan dar Bazar-i Kar-i Iran."

Dikejutkan oleh serangan gencar atas kebebasan sipil, perempuan sekuler dengan mati-matian mengorganisasi lusinan lembaga, kebanyakan mereka berafiliasi pada trend-trend kelompok kiri sektarian yang kepadanya pertanyaan gender disubordinasikan pada proyek "emansipasi kelas."[65] Semua kelompok ini diletakkan oleh rezim Islam segera sesudah perang melawan Irak berlangsung tahun 1980. Kemudian diikuti oleh sebuah dekade penindasan, demoralisasi, dan penetrasi. Sementara perempuan sekuler selama pengasingan menempuh pendidikan dan mengikuti aktivisme feminis, di Iran secara perlahan mulai muncul penundaan pemeriksaan terhadap mereka sehingga memungkinkan masuk ke dalam dunia seni, literatur, jurnalisme, dan kesarjanaan ketika perang berakhir. Lembaga ulama tradisionalis lebih memilih mengekang perempuan di rumah dan jauh dari "bahaya-bahaya moral" lainnya, namun karena didorong oleh kehadiran perempuan dalam revolusi, mereka mengadopsi wacana yang mengasingkan perempuan muslim baik sebagai penjaga keluarga maupun agen-agen publik yang aktif. Kerangka kerja terpisah yang luas ini membawa spektrum "para aktivis perempuan muslim." Terinspirasi oleh tulisan-tulisan Ali Syari'ati dan Murtadha Muthahhari, mereka mulai bertekat menawarkan sebuah model perempuan muslim[66] yang *endogenous* meski abstrak dalam citra putri Nabi Fatima dan cucunya Zainab, yang secara simultan sebagai "pembuat rumah tangga sekaligus orang-orang publik "sejati."[67]

[65] Bagi posisi kelompok kiri tentang isu-isu perempuan, lihat Shahidian, "The Iranian Left." Lihat juga Tohidi, "Mas'alih Zanan va Rawshanfikran Tay-yi Tahavvulat-i Dahi-yi Akhir."

[66] Lihat, misalnya, sebuah pidato oleh Golnar Dastgheib, seorang perempuan anggota parlemen kelompok Islamisme, pada *the Havana Inter-Parliamentary Union*, dicetak dalam Tabari dan Yeganeh, *Under the Shadow of Islam*. Lihat juga Tabari, "Islam and the Struggle," hlm. 17.

[67] Lihat *Payam-i Hajar*, no. 1, Shahrivar 19, 1359 (1980), hlm. 2.

Di luar kelompok-kelompok dan organisasi-organisasi Islam, Asosiasi-asosiasi Perempuan untuk Revolusi Islam (WAIR) mengumpulkan tokoh utama perempuan Islamisme termasuk A'za Taliqani, Fisrishtih Hashimi, Shahin Tabataba'i, Zahra Rahnwardi, dan Gawhar Dastgheib. Kebanyakan mereka adalah anggota keluarga ulama besar dan memandang bahwa dunia Timur memperlakukan perempuan sebagai semata-mata "mesin pekerja" dan Barat sebagai "objek-objek seks," sementara hanya Islam yang menghargai mereka sebagai "manusia-manusia sejati."[68] Sebagai ganti kesetaraan, para aktivis ini menunjuk perwatakan yang komplementer antara laki-laki dan perempuan. Beberapa dari mereka membenarkan poligami dengan alasan bahwa hal itu untuk melindungi janda-janda dan anak yatim. Walaupun beberapa orang menolak terhadap pemaksaan hijab dan pencabutan hukum keluarga, mereka tidak memilih aksi protes nyata, tetapi berpendapat bahwa memakai hijab seharusnya dipaksakan melalui pendidikan, bukan dengan paksaan. Kebanyakan mereka menolak untuk mengakui dan membiarkannya agar berkomunikasi sendiri, mereka menganggap para feminis Barat sekuler sebagai "penghasut para perempuan melawan laki-laki" dan yang mempertanyakan prinsip-prinsip agama dan kesucian syari'at.[69]

Memang, digelisahkan oleh bahaya perdebatan gender, Shahla Habibi (penasehat Presiden Rafsanjani atas isu-isu perempuan) mengumumkan dirinya "melawan penindasan perempuan yang terlalu keras" dan politik-politik identitas. Sebagai gantinya, dia menekankan "keluarga sebagai jantung masyarakat dan perempuan sebagai jantung keluarga."[70] Jadi, pusat-pusat

[68] Statemen oleh Delegasi Perempuan Iran untuk UN Decade of Women Conference, Juli 1980.

[69] Lihat, misalnya, statemen oleh dua perempuan Islamisme konservatif dari Majelis Kelima, Munirib Nubakhat and Marziyih Wahid Dastjerdi, dikutip dalam *Zanan*, no. 42, Farvardin-Urdibahasht 1377 (1998), hlm. 3.

[70] Dikutip dalam *Zanan*, no. 26, hlm. 3.

penitipan anak harian dikatakan "berbahaya bagi anak-anak,"[71] walaupun penutupan mereka akan melempar banyak perempuan keluar dari pekerjaan. Aktivis perempuan muslim menerima "tradisi" (Al-Qur'an, hadits, syari'at, dan ijtihad) sebagai sebuah panduan yang sesuai untuk memastikan kehormatan perempuan dan kemanusiaannya.[72] Dalam sebuah negara Islam yang dipimpin oleh *wilayatul faqih*, tidak ada kebutuhan bagi organisasi-organisasi tertentu untuk mempertahankan hak-hak perempuan," Maryam Behruzi, seorang anggota parlemen perempuan berpendapat.[73] Sementara kelompok moderat setuju dengan "kebebasan perempuan untuk studi, memilih pekerjaan, dan mempunyai akses dalam berbagai lapangan sosial dan administratif."[74] Kelompok Islamisme konservatif (seperti orang-orang parlemen Marziyih Dabbagh, Reja'i, Dastgheib, dan Maryam Behruzi) memandang divisi gender dalam jabatan, fungsi, dan aktivitas sebagai sebuah perintah ketuhanan.[75] Dalam paradigma mereka, perempuan muslim mempunyai lebih banyak kewajiban daripada hak.

Dalam permulaan perang dengan Irak (tahun 1980-1988), perdebatan tentang status perempuan ditekan. Para penguasa melanjutkan penyusunan rencana bagi perempuan utamanya sebagai ibu dan istri, yang tujuannya adalah memproduksi kekuatan laki-laki untuk berperang demi kemenangan Islam dan bangsa. Tetapi, menjelang akhir 1980-an ketidaksepakatan mulai membara yang tercermin dalam "omelan politik" perempuan. Para perempuan mengadu di harian publik, taksi, bus, antrian roti,

---

[71] Maryam Behruzi, dikutip dalam *Itila'at*, 3 Esfand 1361 (1982), hlm. 6.

[72] Tabataba'i, "Understanding Islam in Its Totality," hlm. 174.

[73] Dikutipdalam *Risālat*, 26 Farvardin 1375.

[74] Presiden Rafsanjani, dikutip dalam *Zanan*, no. 26, him. 5.

[75] Maryam Behruzi, seorang anggota Parlemen dalam Majlis Keempat, dikutip dalam Klan-Thiebaut, "Women and Politics," him. 44.

warung-warung makan, dan kantor-kantor pemerintah, tentang penindasan, perekonomian perang, dan perang itu sendiri. Karena itu, mereka membentuk sebuah ruang opini publik yang tak dapat ditahan dan tidak bisa diabaikan. Dan sebuah momen sakral mampu menghancurkan ilusi tentang "model perempuan muslim," ketika dalam radio nasional seorang perempuan muda mengungkapkan ketertarikannya kepada Osheen, sebuah karakter film bangsa Jepang, lebih daripada Fatima, putri Nabi. Hanya setelah itu, para penguasa menyadari bahwa sebenarnya mereka sudah tidak mengerti lagi atau tidak terkait lagi dengan kehi-dupan perempuan masyarakat Iran. Sepuluh tahun lebih menjadi Republik Islam, A'zam Taliqani mengakui bahwa "kemiskinan dan poligami adalah satu-satunya hal yang perempuan miskin peroleh dari revolusi ini."[76]

Perang dan penindasan pasti telah membungkam suara-suara perempuan, tetapi belum mengubah ketetapan hati untuk menegaskan diri mereka melalui praktik-praktik kehidupan sehari-hari, dengan menolak Islamisasi yang dipaksakan, mengejar pendidikan, mencari pekerjaan, berperan dalam seni dan musik, berolah raga, dan mensosialisasikan pencarian ini kepada anak-anak mereka. Mobilisasi perang yang telah menempatkan mereka dalam arena publik sebagai "model perempuan muslim," membuat mereka sadar tentang kekuatan mereka. Hanya dalam waktu 20 tahun, ketertarikan perempuan, yang sebelumnya tidak pernah terjadi, terhadap pendidikan berubah menjadi dua kali lipat dari rating melek huruf mereka: di tahun 1997 ia berkisar 74 persen.[77] Menjelang tahun 1998, lebih banyak perempuan dari laki-laki yang masuk kampus, sebuah fakta yang mengkhawatirkan beberapa petugas, yang kawatir perempuan terdidik tidak mampu menemu-

[76] Dikutip dalam Kian-Thiebaut, "Women and Politics," hlm. 39.

[77] Lihat *Iran-i Farda*, no. 36, Shahrivar 1376 (1997), hlm. 12; *Zanan*, no. 27, Azar-Day 1374 (1995), hlm. 6.

kan laki-laki setara atau lebih tinggi statusnya dari perempuan untuk menikah. Tetapi, bagi perempuan muda, kampus tidak hanya menawarkan pendidikan, tetapi juga sebuah tempat untuk bersosialisasi, memperoleh status, dan mempunyai peluang yang lebih baik dalam mengejar karier dan menemukan seorang teman yang menyenangkan.

Sementara untuk memenuhi beberapa kebutuhan finansial yang tipis tidak punya pilihan kecuali mencari pekerjaan dalam bentuk ekonomi *cash*,[78] kebanyakan perempuan kelas menengah yang mampu memilih bekerja di luar rumah supaya bisa hadir di ruang publik. Setelah semua kemerosotan dalam pekerjaan perempuan, sebagian besarnya dalam perindustrian, 40 persen antara tahun 1976-1986, pembagian kerja perempuan di kota-kota meningkat dari 8.8 persen di tahun 1976 menjadi 11.3 persen di tahun 1996. Ini tidak termasuk yang bekerja dalam jabatan-jabatan informal, bisnis-bisnis keluarga, atau pekerjaan-pekerjaan paro waktu.[79] Menjelang pertengahan tahun 1990-an, separo posisi di sektor pemerintahan dan lebih 40 persen dalam dunia pendidikan dipegang perempuan. Perempuan-perempuan profesional, utamanya penulis dan seniman, muncul kembali dari pengasingan domestik; dalam pameran buku pertama kalinya dari penerbit-penerbit perempuan di Teheran tahun 1997, 46 penerbit memamerkan 700 judul dengan penulis perempuan. Lebih satu lusin produser film perempuan secara teratur aktif dalam dunia yang sangat kompetitif ini, dan lebih banyak perempuan dari laki-laki yang memenangkan *awards* pada Festival Film Iran 1995.[80] Namun hanya sedikit saja produk-produk yang diakui internasional itu membantu meningkatkan citra perempuan muslim Iran yang tertindas.

---

[78] Moghadam, "Women's Employment Issues."

[79] Khatam, "Sakhtar-i Ishtighal-i Zanan-i Shahri." Karimi, "Sahm-e Zanan dar bazaar-e Kar-e Iran."

[80] *Zanan*, no. 27, hlm. 42.

Kondisi perekonomian keluarga membuat istri-istri lebih sering muncul dari sebelumnya. Penderitaan ekonomi yang tumbuh sejak akhir tahun 1980-an memaksa banyak laki-laki kelas menengah mengambil berbagai pekerjaan dan jam kerja yang lebih panjang. Konsekuensinya, kebanyakan tugas (mengantar anak-anak ke sekolah, berhubungan dengan pelayanan sipil, ke bank, belanja, dan membetulkan mobil) yang sebelumnya dibagi antara suami dan istri berubah menjadi beban perempuan saja.[81] Sebuah studi menegaskan bahwa perempuan di Teheran, khususnya para istri, menghabiskan rata-rata dua jam per hari di tempat-tempat publik, kadang-kadang sampai pukul 22.00, bepergian dengan taksi, bus, dan metro.[82] Kehadiran di ruang publik ini memberikan perempaun rasa percaya diri, keterampilan-keterampilan sosial baru, dan wawasan kota, yang mendorong mereka untuk kembali ke sekolah atau menjadi sukarelawan di LSM-LSM dan kegiatan amal. Satu contoh yang mengesankan dari volunterisme adalah mobilisasi yang dilakukan oleh menteri kesehatan terhadap 25.000 perempuan Teheran di awal tahun 1990-an untuk mendidik keluarga-keluarga kelas bawah kota tentang kesehatan dan mengatur kelahiran. Pertumbuhan penduduk yang meningkat (3.9 persen antara 1980-1985 dan 3.4 persen antara 1985-1990) telah menyebabkan rezim ini mengalami kegelisahan politik yang besar,[83] dan perempuan menyumbangkan penurunan tingkat pertumbuhan penduduk hingga 1.7 persen dari 1990-1995.[84]

---

[81] Observasi oleh Masarat Amir Ibrahimi, interviu dalam *Bad fins*, 6th ed., Desember 2002, online.

[82] Mina, "Women's Mobility in Tehran."

[83] Untuk mendapatkan sebuah pelaporan yang istimewa, lihat Hoodfar, *Volunteer Health Workers in Iran*.

[84] Antara 1990-1995, rata-rata pertumbuhan penduduk telah menurun hingga 2 persen rata-rata per tahun. Untuk semua gambaran tingkat pertumbuhan ini, lihat *Yearbook of the United Nations* (New York: United Nations, various years).

Perempuan tidak berhenti berolahraga, walaupun tubuh mereka (dan sebagai sebuah konsekuensi) telah menjadi pusat perang moral rezim. Penderitaan dari berkeringat di bawah baju panjang dan hijab tidak menghalangi kebanyakan perempuan berjoging, bersepeda, dan menembak, atau dari bermain tenis, basket, dan mendaki Gunung Everest. Juga tidak menghindarkan mereka berpartisipasi dalam kompetisi nasional dan internasional—sekalipun secara eksklusif hanya untuk perempuan muslim.[85] Merekajuga menentang kebijakan negara yang melarang perempuan menghadiri pertandingan-pertandingan laki-laki; beberapa dari mereka menyembunyikan diri mereka dalam pakaian laki-laki,[86] sementara ada juga yang dengan terang-terangan. Tahun 1998, ratusan perempuan menyerbu stadion yang penuh dengan laki-laki muda bergembira merayakan kemenangan tim sepak bola nasional. Dari sini kemudian perempuan diberikan sesi khusus di stadion. Tuntutan mereka dapat bermain bola di ruang publik yang telah membuahkan hasil di tahun 2000, ketika tim sepak bola perempuan pertama secara formal diperkenalkan.[87] Faizah Rafsanjani, puteri presiden, memainkan peran penting dalam memromosikan dan melembagakan olahraga-olahraga perempuan. Kampus pertama yang memberikan pendidikan fisik dan olah raga perempuan didirikan tahun 1994 untuk melatih staf atlet sekolah.

Sementara aturan moral baru dan pembebanan hijab mempunyai efek represif terhadap perempuan sekuler dan non-muslim, ia membawa beberapa tingkat kebebasan pada lawan tanding

[85] Perempuan Iran berkompetisi dalam olahraga dengan perempuan yang berasal dari Pakistan, Syria, Libya, dan Kamerun. Tentang olahraga perempuan, lihat isu khusus dalam *Zanan*, no. 30; lihat juga Zanan, no. 9, Bahman 1371 (1991).

[86] Womeniniran.com [6 Juni 2003].

[87] Lihat *Zanan*, no. 42, Urdibahasht 1998, hlm. 61; lihat juga womeniniran.com untuk laporan tentang tim sepak bola perempuan [Juni 2003].

mereka yang secara sosial konservatif: laki-laki tradisional menjadi mudah mengizinkan anak-anak puteri dan istri-istri mereka masuk sekolah dan muncul di even-even publik.[88] Terlebih lagi, mobilisasi rezim terhadap kelas-kelas bawah untuk upaya-upaya perang, rapat-rapat umum jalanan, atau khotbah-khotbah shalat Jum'at secara dramatis meningkatkan kehadiran publik perempuan yang, kalau tidak, tetap berada dalam pengasingan di rumah-rumah kecil mereka.

Sementara itu, perempuan yang merasa tertekan oleh penerapan moral yang dipaksakan oleh pemerintah, berusaha melawan secara gigih dan tabah. Para petugas secara beragam mengeluhkan penggunaan hijab yang buruk, atau perempuan muda yang mengabaikan pemakaian hijab secara betul. Hukuman penjara bagi perempuan yang rambutnya kelihatan beberapa inci (antara 10 hari sampai 2 bulan) menghangatkan perselisihan jalanan antara perempuan-perempuan pelanggar dan pasukan-pasukan moral seperti Sarallah, Amr bin Ma'ruf, dan Idarih Amakin. Selama periode empat bulan tahun 1990 di Teheran, 607 perempuan ditahan, 6.589 dipaksa menyerahkan sumpah-sumpah tertulis bahwa mereka akan menuruti hukum di masa mendatang, dan 46.000 mendapat peringatan.[89] Namun begitu, menjelang akhir tahun 1990-an, "hijab yang buruk" telah menjadi praktik yang mapan.

Rutinitas keseharian dan resistensi perempuan pada pemerintah Islam tidak berarti bahwa mereka meninggalkan keberagamaan. Faktanya, kebanyakan mereka menampakkan ketaatan

---

[88] Untuk pembahasan yang istimewa tentang bagaimana pusat-pusat budaya baru di Teheran Selatan menjadi tempat yang "aman" bagi perempuan-perempuan kelas bawah dalam beraktivitas di ruang-ruang publik di Teheran Selatan, lihat Amir Ibrahimi, "Ta'sir Farhangsara-yi Bahman bar Zandigi-yi Ijtima'i va Farhangi-yi Zanan va Javanan-i Tahran."

[89] *Itila'at*, 15 Aban 1369 (6 November 1990).

beragama, dan banyak yang berkeinginan memakai tutup kepala kecil apabila mereka tidak dipaksa melakukannya.[90] Mereka menuntut penggunaan pilihan individual, yang menentang klaim-klaim kesetaraan dari negara Islam maupun alasan-alasan dari Islam ortodoks. Perempuan ingin berolahraga, berkarier dalam pekerjaan-pekerjaan yang diinginkan, studi, mendengar atau bermain musik, menikah dengan laki-laki yang diinginkan, dan menolak ketidaksetaraan gender yang parah. "Mengapa kita diakui hanya gara-gara merujuk pada laki-laki?" tulis seorang perempuan di sebuah majalah. "Mengapa kita harus meminta izin pada *Idarih Amakin* (polisi moral) untuk menyewa sebuah kamar hotel, sementara laki-laki tidak perlu otorisasi demikian?"[91] Keinginan-keinginan dan tuntutan-tuntutan yang meski tampaknya duniawi ini, tetap perlu dipertimbangkan dalam mendefinisikan ulang status perempuan di bawah Republik Islam, sebab tiap-tiap langkah ke depan akan mendorong tuntutan-tuntutan pada penghapusan lebih banyak lagi hambatan atau pelarangan. Efeknya dapat membesar. Bagaimana dilema ini bisa dipecahkan?

Majalah perempuan *Zani Ruz*, *Payami Hajar*, dan *Payami Zan* adalah yang pertama kali merefleksikan dilema-dilema ini. Pada tingkat negara, Dewan Sosial dan Budaya Perempuan dan Biro Urusan Keperempuanan didirikan tahun 1988-1992, untuk merencanakan kebijakan-kebijakan nyata yang ditujukan pada isu-isu tersebut. Bahkan kelompok Islamisme seperti Raja'i, istri perdana menteri sebelumnya, mengungkapkan syarat-syarat tentang model perempuan muslim, menyerang ide-ide anti-

---

[90] Dalam sebuah survei 1994, para perempuan Iran ditanyai apakah mereka mau memakai jilbab, dan apabila mau, tipe jilbab seperti apa yang dikehendaki, apabila hal itu tidak ditentukan. Sekitar 20 persen lebih suka tidak berjilbab, 10 persen memilih penutup kepala kecil, 40 persen berkerudung atau syal, dan 25 persen memilih hijab penuh dengan cadar; lihat 'Abdi dan Gudarzi, *Tahavvulat-i Farhangiyyih dar Iran*, hlm. 148.

[91] Sebuah surat perempuan untuk *Zanan*, no. 35, Tir 1376, hlm. 26.

perempuan yang berpikiran sempit dan terobsesi oleh hijab.[92] Menariknya, banyak perempuan ini bekerja di kantor-kantor publik, termasuk parlemen, dan telah merasakan diskriminasi dari kolega-kolega laki-lakinya yang tradisionalis. WAIR, *The Women Association of the Islamic Revolution*, ditutup dan pandangan-pandangannya diserang; Partai Republik Islam bergabung dengan majalah *Zani Ruz* dan *Rahi Zaynab*; dan segera setelah masa keparlemenannya berakhir perempuan Islamisme utama A'zam Taleqani mundur dari pemerintahan ini. Akhirnya, pendekatan filosofis yang abstrak membuktikan ketidakmampuannya mengakomodir hasrat perempuan terhadap pilihan individual dalam sebuah kerangka kerja Islamisme. Namun begitu, para aktivis feminis pos-Islamisme telah siap menerima tantangan.

Feminisme Pos-Islamisme?

Berbeda dengan aktivisme perempuan Islamisme, feminisme pos-Islamisme mengartikulasikan sebuah paduan antara kesalehan dan pilihan, keberagamaan dan hak. Ia menyusun strategi perubahan melalui diskusi, pendidikan, dan mobilisasi dalam sebuah kerangka diskursif yang mengkombinasikan idiom-idiom agama dan sekularisme. Dengan agenda feminis yang jelas, strategi pos-Islamisme tidak berakar dari sebuah model abstrak, tetapi dari kenyataan hidup keseharian perempuan.

Para aktivis memegangi Islam dalam totalitasnya sebagai sebuah sistem yang dapat mengakomodasi hak-hak perempuan, hanya ketika ia dilihat melalui lensa feminis. Aktivis feminis ini menghargai otonomi dan pilihan perempuan, menekankan kesetaraan gender dalam semua domain. Bagi mereka, feminisme terlepas dari asalnya (sekuler, agamis, atau Barat) berkenaan dengan subordinasi perempuan secara umum. Mereka tidak

---

[92] Anggota Parlemen Reja'i, dikutip dalam *Itila'at*, 15 Bahman 1367 (1988).

pernah lagi melihat Barat sebagai entitas monolitik yang diilhami oleh immoralitas dan kebejatan (sebuah pandangan yang dipegangi oleh revolusi sekuler dan perempuan Islamisme); ia juga rumah bagi demokrasi dan ilmu pengetahuan, bagi feminis dan perempuan Iran yang terasing yang ingin membangun dialog. Posisi ini berada di atas dikotomi antara perempuan "Islam" *versus* "sekuler." Feminis pos-Islamisme berbeda dengan aktivis perempuan Islamisme, seperti Heba Rauf (Mesir), yang secara khusus adalah Islamisme, tetapi yang kebetulan perempuan dan mengangkat isu-isu perempuan. Feminis pos-Islamisme adalah feminis yang pertama dan terkemuka, yang memanfaatkan wacana Islam untuk menekankan kesetaraan gender dalam batasan-batasan Republik Islam. Mereka tidak membatasi sumber-sumber intelektual mereka hanya pada Islam, tetapi juga menerima dari feminisme sekuler.[93] Majalah perempuan *Farzanih, Zan,* dan *Zanan* memelopori trend ini dengan menerbitkan artikel-artikel tentang, umpamanya, bagaimana memperbaiki kehidupan seks, memasak, kesenian perempuan dalam wacana kritis feminis, dekonstruksi kesusastraan Persia patriarkal, dan isu-isu keagamaan resmi, yang ditulis oleh penulis muslim, sekuler, Iran, dan Barat, termasuk Virginia Woolf, Charlotte Perkins Gilman, Simone de Beauvoir, dan Susan Faludi.[94] *Zanan* secara khusus bermaksud melakukan pemberdayaan perempuan urban muda.[95]

Tantangan utama feminisme pos-Islamisme adalah penegasan bahwa klaim terhadap hak-hak perempuan tidak perlu meng-

---

[93] Aktivis perempuan pos-Islamisme khususnya didorong oleh pendekatan kolaboratif dari beberapa feminis sekuler. Untuk sebuah pembahasan dan usaha membangun sebuah aliansi feminis pos-Islamisme dan feminis sekuler, lihat Tohidi, *Feminism*. Lihat juga "Islamic Feminism"-nya.

[94] Untuk pemaparan yang bagus tentang pandangan dan visi *Zanan*, lihat Najmabadi, "Feminism in an Islamic Republic."

[95] Lihat survei Zanan sendiri tentang pembacaannya dalam *Zanan*, no. 52, Murdad-Shahrivar 1374 (1995), hlm. 54—58.

alienasi budaya Iran atau Islam. Tetapi, ketika kelompok feminis sekuler ingin tahu, apakah penerapan wacana Islam tidak akan memaksakan usaha-usaha kesetaraan gender ketika "semua umat Islam, baik dari reformis yang sangat ortodoks hingga yang paling radikal, menerima Al-Qur'an sebagai kata literal Allah, yang tak berubah dan tak dapat diubah?"[96] Kelompok feminis pos-Islamisme menanggapi dengan melakukan interpretasi teks-teks sakral yang terpusat pada perempuan, seperti yang pernah dilakukan para feminis Eropa awal, seperti Hill-degard of Bingen (1098-1179), Christine de Pizan (1365-1430), Isotta Nogarola (1418-1466), dan Anna Maria von Schurman (1607-1678), yang mendekonstruksi persepsi-persepsi yang berasal dari Bibel tentang "pendosa" dan ketetapan "inferior" Hawa/perempuan.[97]

Zanan hendak mendekonstruksi "bacaan-bacaan patriarkal" terhadap kitab suci, menawarkan persepsi sensitif gender yang mendukung perempuan untuk setara dengan laki-laki, mengambil posisi sosial dan politik sebagai hakim, presiden, *marja'*, atau *faqih*. "Tidak ada yang kurang dalam Islam (berkenaan dengan perempuan). Permasalahannya terletak dalam persepsi-persepsi politik dan patriarkal," jawab mereka.[98] Dalam "teologi feminis" yang sedang muncul ini, para penafsir mempertanyakan keabsahan hukum misoginis dan bacaan literal terhadap ayat-ayat Al-Qur'an; sebagai gantinya mereka menekankan "spirit umum" Islam, yakni

---

[96] Tabari, "Islam and the Struggle," hlm. 17.

[97] Jika Hawa memang "lebih lemah," kelompok feminis berpendapat, berarti dia lebih sedikit bersalah dibanding Adam dalam menyebabkan kejatuhannya dari Surga. Selanjutnya perempuan (Hawa) adalah lebih mulia daripada laki-laki (Adam) sebab laki-laki diciptakan dari tanah sedangkan perempuan dari manusia laki-laki. Memang, perempuan dianggap superior sebab hanya dia, bukan laki-laki, yang mampu melahirkan, atau "meningkatkan dunia." Lihat Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness*, hlm. 138—66. Untuk pembahasan tentang teologi feminis dalam agama Kristen dan Yahudi, lihat Bayes and Tohidi *Globalization, Gender and Religion*, bab. 2.

[98] *Zanan*, no. 9, hlm. 34.

semangat kesetaraan. Apabila dalam perjuangan selama 23 tahun Nabi, Islam mengubah banyak praktik-praktik anti-perempuan pada masanya, feminis pos-Islamisme memperpanjang tradisi ini sebagai emansipasi pada masa modern. Secara metodologis berdasarkan hermeunetik, filologi, dan historisisme, para penafsir perempuan melebihkan makna-makna literal yang sesuai dengan deduksi-deduksi persinggungan. Untuk menolak "superioritas bawaan laki-laki" yang mana bacaan-bacaan ortodoks mendeduksikan dari ayat-ayat Al-Qur'an (seperti surat 4: 34 *an Nisa'*, di mana laki-laki tampak diperlakukan lebih baik dari perempuan), para penulis *Zanan* menggeser basis hierarki seks dan beralih pada kriteria kesalehan dengan mengutip ayat-ayat bebas gender: "Yang paling mulia di antara kamu di sisi Tuhan adalah yang paling takwa kepada Tuhan" (Q.S. 49: 13).

Karena itu, pemeliharaan anak tidak seharusnya secara otomatis menjadi hak laki-laki (sebagaimana syari'at menguasakan), tetapi ditentukan atas dasar kebaikan bagi anak-anak, yang mana Islam menekankannya dengan sangat.[99] Melawan sebuah draf undang-undang parlemen tahun 1998 yang mensyaratkan pemisahan laki-laki dan perempuan dalam tindakan medis, *Zanan* berpendapat tidak hanya bahwa Al-Qur'an memerintahkan panduan yang dipaksakan secara umum (sebab masyarakat bertanggung jawab terhadap pilihan mereka, baik atau jahat), tetapi juga bahwa dalam agama Islam terdapat ajaran untuk melayani umat manusia lebih dari agama atau ajaran lain yang ada. Alih-alih sebagai kewajiban, ia menyimpulkan, seharusnya undang-undang tersebut mengakui pilihan pasien atas tindakan medisnya.[100]

---

[99] Perhatian kepada anak ditekankan dalam ayat-ayat, seperti "*al-māl wa bunūn*" (harta dan keturunan) (Kahf: 46), dan *ahādith*: "Anak-anak merupakan kupu-kupu surga," atau "tidak ada dosa yang lebih besar daripada mengabaikan anak-anak" menunjukkan sentralitasnya mengasuh anak. Lihat *Zanan*, no. 38, Aban 1376, hlm. 2—5.

[100] Lihat Sa'idzadih, "Kalbud shikafi-yi Tarh-i Intiqal-i Umur-i Idari," hlm. 15.

Dengan membangun analisis linguistik, feminis pos-Islamisme mendekonstruksi ayat *al-rijãlu qawwãmiina 'alã an-nisã'* (laki-laki adalah pelindung dan penjaga perempuan) (*an-Nisa'*, 4:34), yang mana banyak deduksi misoginis didasarkan.[101] Para teolog feminisme mengatributkan kata *qawam* bukan pada akar kata Arab *qym*, yang berarti "penjagaan atas yang lain," melainkan pada *qwm*, yang berarti "membangkitkan," "memenuhi kebutuhan," atau "melindungi."[102] Dalam gaya yang sama, mereka berkata bahwa kata kerja *darb* dalam Al-Qur'an seharusnya dipahami tidak semata-mata sebagai "memukul," tetapi juga "mengakhiri" atau "menyertai."[103] Konsekuensinya, mereka berpendapat, Al-Qur'an tidak menguasakan hak perceraian kepada laki-laki saja atau menghindarkan hak ini dari perempuan.[104] Memang, netralitas gender dari bahasa Persi, sebagaimana terefleksi dalam Konstitusi Republik Islam, menawarkan peluang yang sangat diskursif bagi perempuan untuk mengampanyekan hak-hak kesetaraan.[105] Umpamanya, persyaratan-persyaratan yang harus dipenuhi oleh kepresidenan negeri ini, seperti *rijali mazhabi* (personalitas keagamaan) atau *faqih adil* (sebagai ahli-ahli hukum yang adil), dapat berlaku untuk laki-laki maupun perempuan. Sementara kata *rajul* secara umum diterima sebagai bermakna "seorang laki-laki" dalam bahasa Arab, sedangkan dalam bahasa Persia, mereka berpendapat, ia merujuk pada "personalitas" (politik) secara umum; jadi mereka beralasan bahwa perempuan adalah juga memenuhi syarat untuk mencalonkan diri sebagai presiden.[106] Hal-

---

[101]Menurut Al-Qur'an, yang diterjemahkan oleh Abdullah Yusuf Ali (Beirut: Dar al-Arabia, n.d.).

[102]Lihat interviu dengan Mustafa Malakian dalam *Zanan*, no. 64, hlm. 32—35.

[103]Shukri and Labriz, "Mard: Shank ya Ra'is?," *Zanan*, no. 2, Maret 1992, hlm. 26—32.

[104]*Zanan*, no. 23, Farvardin-Urdibahasht 1374 (1995), hlm. 46—57.

[105]Lihat, umpamanya, *Kar*, "Musharikat-i Siyasi-yi Zanan."

[106]*Zanan*, no. 35, Tir 1376, hlm. 6.

hal baru utama dari perdebatan teologis sensitif gender ini adalah bahwa, sedikit di atas ulama yang tercerahkan,[107] perempuan tengah mengusung mereka, dan mereka juga melakukan hal serupa di halaman-halaman penerbitan harian populer.

Aktivisme perempuan baru ini menggusarkan kemapanan ulama, laki-laki biasa, dan perempuan konservatif. Seorang patologis laki-laki berkomentar dengan cemas bahwa "kebebasan perempuan di Iran telah disalahpahami... Pada beberapa tahun yang lalu, beberapa perempuan yang dengan jelas menjadi pelaku utama perjuangan untuk hak-hak kesetaraan telah tersesat. Mereka berbicara begitu banyak tentang dominasi laki-laki yang mana masyarakat menjadi musuh, dan hal ini merupakan pukulan pada masyarakat kita."[108] Ayatollah Fadhel Lankarani dari Seminari Qum memperingatkan para aktivis "untuk tidak mempertanyakan prinsip-prinsip Islam dengan intelektualisme. Siapa yang berkata tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan?" tantang dia. "Siapa kamu sehingga berani mengekspresikan opini-opini [...] di hadapan Tuhan dan nabi-Nya?"[109] Imam shalat Jum'at di Rasht mencela perempuan yang "mempertanyakan otoritas keagamaan atas hijab dan syari'at," memperingatkan mereka "untuk tidak menyeberangi garis merah, untuk tidak menghilangkan Al-Qur'an dan Islam."[110] Yang lain, seperti Ayatollah Mazahiri, sakit hati oleh tuntutan para aktivis bahwa pemerintah Iran menyokong Konvensi PBB tentang Penghapusan Diskriminasi terhadap Perempuan sebab hal ini akan mencerminkan dominasi Barat atas bangsa ini.[111] Munirih Nubakhat dan Marziyih Wahid Dastjerdi, para

[107]Klerik Ayatollah Bojnordi dari Seminari Qum menyatakan: "*Fiqh* [yang memuat beberapa aturan yang diskriminatif] adalah tidak bersalah, tetapi persepsi ahli hukum (*fuqaha*) yang harus diubah; dan fiqh bisa diubah"; lihat *Farzānih*, no. 8.

[108]Dikutip dalam *Mahnāmih-i Guzarish*, no. 148, Tir 1382.

[109]*Jumhūri-i Islāmi*, 12 Mahr 1376 (1997).

[110]*Zanan*, no. 43, Khurdad 1377 (1998).

[111]*Zanan*, no. 38, Abab 1379 (2000), hlm. 59.

anggota pajelis perempuan Islamisme, mengusulkan untuk membatasi perdebatan feminis dalam pers dan publik sebab mereka "menciptakan konflik antara perempuan dan laki-laki" dan merusak syari'at dan prinsip-prinsip agama.[112] Serangan-serangan ini menjadi justifikasi intelektual bagi kelompok dan media garis keras untuk mengganggu hijab yang buruk (pemakaian yang kurang tepat) perempuan di jalan-jalan, mencela olahraga dan rekreasi perempuan, dan bertarung melawan kembalinya "kebejatan, fashion, dan rasa individual."[113] *Zanan* dibawa ke pengadilan tahun 1998 atas tuduhan mendorong perempuan melawan laki-laki dan "menyebarkan homoseksualitas."[114] Ulama Muhsen Saidzadih, yang esai-esai perempuannya dalam teologi dan hukum Islam mencemaskan lembaga ulama konservatif ini, dipenjara pada bulan Juni 1998.[115]

Walaupun mendapat tekanan yang luar biasa, gerakan ini tetap mampu membangun serangan yang efektif, memberdayakan perempuan melalui pendidikan, pekerjaan, hukum keluarga, dan penghargaan diri yang lebih besar. Peluang untuk mendapat pendidikan yang setara dengan laki-laki kembali setelah kuota-kuota resmi yang membatasi perempuan dan yang memperlakukan lebih baik pada laki-laki dieliminasi. Poligami secara serius dibatasi, hak laki-laki untuk bercerai dibatasi, dan *mut'ah* yang disetujui agama dianggap buruk. Pada tingkatan tertinggi di tahun 2002 (1381), hanya 271, atau satu dari 1000 pernikahan, adalah *mut'ah*, atau "temporer."[116] Dalam hal di mana para suami berinisiatif melakukan

---

[112]Dilaporkan di *Zanan*, no. 42, Farvardin-Urdibahasht 1377 (1998), hlm. 3.

[113]*Haftih Nanzih-i Subh*, no. 32, Aban 1375 (1996), dan 28 Farvardin 1375 (1996).

[114]Lihat laporan tentang usaha majalah ini di *Zanan*, no. 43, Khurdad 1377 (1998), hlm. 4.

[115]Untuk analisis yang bagus dari debat gender di kalangan ulama Shi'ah Iran, lihat Mir-Hosseini, *Islam and Gender*.

[116]Hal ini dibandingkan dari jumlah total 283 pernikahan, 253 pernikahan yang permanen atau normal selama periode yang sama. Lihat *Hayat-i Naw*, 11 Aban

perceraian, perempuan memenangi *ujratul mithil,* upah finansial yang setara dengan nilai pekerja rumah tangga di luar kemauan mereka selama pernikahan, walaupun memaksakan peraturan-peraturan demikian ini telah terbukti sulit. Hukum-hukum baru menguasakan upah-upah finansial bagi para janda, mendirikan kembali penitipan dan perawatan anak bagi ibu-ibu yang bekerja, dan menurunkan durasi kerja perempuan menjadi 75 persen dari waktu yang dipersyaratkan bagi laki-laki. Legislasi baru ini juga membuat mahar dapat dibayarkan dalam nilai terakhir, membolehkan pensiun dini setelah 20 tahun bekerja, menawarkan perlindungan finansial bagi perempuan dan anak-anak yang kehilangan dukungan dari laki-laki, mewajibkan pemerintah menyediakan fasilitas-fasilitas olahraga perempuan, dan membolehkan perempuan bujang di atas usia 28 tahun belajar ke luar negeri tanpa pengawalan laki-laki.[117] Tahun 1998, sebuah proyek percontohan untuk mencegah kekerasan terhadap istri diluncurkan.[118] Hak pengasuhan anak secara intens diperdebatkan dan perjuangan perempuan untuk bisa menjadi hakim membawa pada perjanjian bahwa mereka bisa menjadi konsultan-konsultan hukum di pengadilan rendah dan hakim pembantu di pengadilan tinggi. Tahun 1997, lima belas deputi perempuan duduk di Komisi Parlemen Urusan Perempuan.[119]

Perjuangan ini juga membawa perubahan relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga dan masyarakat. Bunuh diri perempuan dan meningkatnya rating perceraian (27 persen tahun 2002, 80 persen yang diinisiatifkan oleh perempuan) yang

1381 (2002), him. 11. Harus dicatat bahwa nikah mut'ah tidak selalu terdaftar. Oleh karena itu, tingkat keseringannya mungkin lebih tinggi.

[117]Untuk daftar yang komplit, lihat *Zanan*, no. 28, Farvardin 1375 (1996), him. 3.

[118]*Zanan*, no. 38, Aban 1376 (1997), hlm. 38.

[119]Tetapi pembagian kursi perempuan dalam parlemen hanya sekitar 6 persen, masih jauh dari rata-rata dunia, yakni sekitar 11.6 persen; rata-rata di negeri Arab adalah 4.3 persen; lihat *Zanan*, no. 33, him. 76.

oleh sosiolog Iran disebut "modernisasi masyarakat yang menyakitkan."[120] Sementara itu, poling-poling opini atas peran publik perempuan menunjukkan bahwa 80 persen responden (laki-laki dan perempuan) setuju perempuan bisa menjadi menteri, dan 62 persen responden tidak menentang presiden perempuan.[121] Persepsi Barat tentang perempuan Iran sebagai subjek-subjek tak tertolong yang terjebak dalam kesepian domestik dan tersembunyi di bawah cadar hitam panjang terbukti sangat berlebihan.

Bukan Sebuah Gerakan?

Bahasan ini bukanlah untuk memberikan penekanan yang berlebihan terhadap status perempuan Iran di Republik Islam ini. Memang, akhir tahun 1998, pengacara feminis Mihrangiz Kar memperingatkan akan sedikitnya pembacaan terhadap apa yang telah dicapai oleh perempuan. Dia mendaftar lusinan hukum di Iran yang menjadi titik didesakkannya ketidakadilan gender,[122] sebagaimana terdapat dalam kebanyakan lembaga politik, hukum, dan keluarga yang terilhami oleh hubungan patriarkal. Laki-laki masih menguasai hak-hak yang lebih banyak dalam perceraian dan pemeliharaan anak; mereka diperbolehkan memiliki banyak istri dan dapat menuntut pelayanan seksual terhadap istri mereka. Juga, jumlah harta warisan laki-laki masih dua kali lebih besar dari yang diterima perempuan.

---

[120]Dikutip dalam Mostaghimi, "Rights—Iran." Lebih 80 persen perceraian di tahun 2000 adalah diusulkan oleh perempuan. Untuk laporan tersebut, lihat Shadi Sadr in *Yas-i Naw*, dikutip pada website *Zanan-i Iran* [4 Mei 2003].

[121]*Zanan*, no. 34, Urdibahasht 1376 (1997), hlm. 4; dan no. 37, Shahrivar-Mahr 1376 (1997), hlm. 8. Sebuah studi oleh Uzra Shalbaf menguatkan bahwa perempuan (istri-istri) dengan pendidikan tinggi memiliki kekuatan mengambil keputusan lebih besardalam keluarga, walaupun tanggungjawabdomestik mereka telah berubah. M.A. thesis, Fakultas Ilmu-ilmu Sosial, Sosiologi, Universitas Teheran, 2001, womeniniran.com [21 Mei 2003].

[122]Lihat *Zanan*, no. 41.

Namun juga benar bahwa perjuangan keseharian perempuan dalam ruang publik tidak hanya mengubah aspek kehidupan mereka, tetapi juga memajukan penafsiran yang lebih demokratis tentang Islam. Prestasi paling signifikan perempuan adalah menumbangkan pembagian gender konvensional antara "laki-laki publik" dan "perempuan domestik." Melawan resistensi yang berat ini, perempuan Iran memaksakan diri sebagai pemain publik. Status paradoks perempuan di bawah Republik Islam membingungkan banyak pengamat, serta aktivis sendiri, yang mencoba menangkap watak aktivisme perempuan. Para aktivis dengan tegas mengkarakteristikkannya sebagai sebuah gerakan sosial,[123] tetapi beberapa pengamat mengkualifikasikannya sebagai sebuah "gerakan diam,"[124] sementara yang lain berpendapat bahwa aktivisme sporadis perempuan tidak jauh dari sekadar menjadi sebuah "persoalan sosial."[125]

Bagaimana kita mengkarakteristikkan aktivisme perempuan Iran? Apakah terdapat semacam "gerakan perempuan"? Jika tidak, bagaimana memahami aktivitas kolektif dan tidak sengaja, tetapi membawa beberapa basil yang nyata? Menjelang akhir tahun 1990-an keterlibatan perempuan dalam ratusan LSM perempuan, jaringan solidaritas, dan wacana-wacana menunjuk pada beberapa tingkat aktivisme yang terorganisir. Kelompok perempuan mengadakan rapat-rapat umum, berpartisipasi dalam pertemuan-pertemuan perempuan internasional, melobi para politisi dan pimpinan ulama, dan berkampanye di majelis-majelis. Mingguan perempuan, pameran buku, festival film, dan even-even olahraga

[123] Lihat Azadih, "Junbish-i Ijtima'i-yi Zananih," *Zanan-e Iran* website [11 November 2003].

[124] Mahdi, website *Iran-i Imruz* [Juli 2002]; Moghadam, "Feminism in Iran and Algeria"; Hoodfar, "The Women's Movement in Iran"; Azadeh, "Jonbesh-e Ejtemai-ye 'Zananeh'," www.womeniniran.com.

[125] Jala'ipur, "Mas'alih-i Ijtima'i, Na Junbish-i Ijtima'i"; lihat juga "Tahlil-i az Puyish-i Zanan-i Iran."

merupakan tempat-tempat mobilisasi mereka. Tahun 1995, para aktivis independen bersama-sama dengan pejabat-pejabat moderat seperti Shahla Habibi (penasihat Presiden Rafsanjani tentang isu-isu perempuan), mengkoordinasikan Festival Minggu Perempuan termasuk 62 seminar, 3000 perayaan, 230 pameran, dan 161 pertandingan.[126] Lebih dari dua lusin majalah perempuan (di antaranya *Zanan*, *Farzanih*, *Huquqi Zan*, *Zani Ruz*, *Nada*, *Rayhanih*, *Payami Hajar*, *Mahtab*, *Kitabi Zan*, *dan Jinsi Duwwum*)[127] dan jumlah website yang meningkat (seperti *bad jins* dan *Zanani Iran*) mengkomunikasikan ide-ide, mengiklankan even-even, dan mendirikan jaringan solidaritas. Antara tahun 1990-2002, 36 jurnal perempuan baru diterbitkan. Ide-ide feminis merambah ke kampus-kampus; di mana kelompok-kelompok mahasiswa perempuan mencetak *newsletter* tentang isu-isu gender; dan menjelang akhir tahun 1990-an empat kampus di Iran telah mendirikan program-program studi perempuan (*women studies*), walaupun operasionalnya jauh tertinggal dari yang diharapkan.[128]

Namun begitu, semua aktivitas dan jaringan kerja ini berarti menghidupkan gerakan terstruktur yang mampu melakukan protes secara terorganisir dalam skala besar. Aktivisme perempuan Iran mewujud dalam kumpulan sentimen kolektif yang terus

---

[126]Dilaporkan di *Zanan*, no. 26, hlm. 5.

[127]Antara 1990–1997, 13 majalah perempuan baru diterbitkan (*Nada*, *Rahruvan-i Sumayih*, *Burish*, *Pigah*, *Mi'raj*, *Jalvih*, *Payam-i Zan*, *Zanan*, *Takapu*, *Farzānih*, *Rayhanih*, *Tūbā*, and *Bānū*. Antara pemilihan Khatami sampai tahun 2002, telah muncul 23 publikasi baru perempuan: *Zan va Pazhūhish*, *Zan* (sebuah majalah), *Irshād-i Niswān*, *Hamsar*, *Mahtab*, *Kitāb-i Zanān*, *Pushish*, *Qarn-i 21*, *Zanān-i Junub*, *Zān-i Imrfiz*, *al-Zahra*, *Banu*, *Nūr-i Barān*, *Shamimi Nargis*, *Surūsh-Bānuvān*, *'Iath va Mud*, *Yās*, *Irāndukht*, *Mutali'āt-i Zān*, *Malinih*, *'Arūs*, *Zanān-i Far-da*, *Zan-i Sharqi*, *Kawkab*. Sebagaimana tahun 2000, lima dari jurnal ini telah ditutup oleh penguasa. Lihat *Yas-i Naw*, 23 Mei 1382 (2003).

[128]Untuk sebuah survei kritis tentang program-program studi wanita, lihat Jalali-Na'ini, "Ta'sis-i Rishtih-i Mutal'āt-i Zanān dar Iran."

meluas, klaim, dan praktik-praktik keseharian dalam beragam isu gender, utamanya penegasan tentang individualitas perempuan. Identitas kolektif terbentuk lebih banyak di ruang-ruang publik (meski terkontrol): tempat-tempat kerja, kampus, baris-baris pendistribusian, pasar-pasar perbelanjaan, komunikasi antartetangga, perkumpulan informal, dan masjid daripada di lembaga-lembaga perempuan sendiri. Walaupun ada beberapa yang mengembangkan jaringan secara hati-hati, "jaringan-jaringan kerja pasif" berperan sebagai tempat penting untuk mengonstruksi sebuah identitas kolektif.[129] Sebagaimana dilakukan pada kalangan pemuda, jaringan-jaringan pasif membolehkan komunikasi non-verbal dan instan antara perempuan individual yang dengan sembunyi-sembunyi mengakui kebiasaan mereka tentang gaya, perilaku, dan keprihatinan. Perempuan-perempuan non-konformis yang sama-sama memakai pakaian "tidak pantas" di jalanan, umpamanya, akan merasakan ancaman umum dari polisi moral dan solidaritas satu dengan yang lain.

Terkadang intensitas ketegangan politik, ancaman, atau bahkan peluang sering membelokkan jaringan-jaringan kerja pasif perempuan ini menjadi kelompok-kelompok komunikatif yang aktif. Istri-istri atau ibu-ibu korban perang, sejak mereka tidak punya latar belakang institusional untuk mengekspresikan ketidakpuasannya, sering membawa keluhan mereka di jalanan sambil antri di barisan pendistribusian toko daging atau roti, atau di halte bus, di mana mereka menyempurnakan praktik "omelan publik" yang tak bisa dibendung. Perempuan dengan sukses menyebarkan keuntungan besar berdasar gender, kekebalan hukum ibu, atau kekuatan mereka sebagai ibu dan penjaga rumah tangga, untuk memprotes dan tetap kebal hukum. Sementara

---

[129]Untuk sebuah elaborasi tentang konsep "jaringan pasif" lihat Bayat, *Street Politics*, bab 1.

protes-protes kaum laki-laki dan pemuda sering ditekan, status ibu menawarkan mereka perlindungan. Para istri korban perang menambah kekebalan keibuan ini dengan modal politik mereka sebagai keluarga para syahid untuk merilis kampanye yang sukses melawan penafsiran patriarkal syaria't yang memberi hak pemeliharaan terhadap anak-anak yang sekarang tidak berbapak kepada mereka.

Tetapi, pernyataan publik seperti di atas memiliki dampak yang kurang signifikan bagi perjuangan perempuan. Mereka jarang mengartikulasikan tuntutan yang hanya menyuarakan tentang ketidaksetaraan gender; sebagai gantinya mereka terus melanjutkan pada milik mereka sendiri untuk mereka klaim secara langsung di mana pun mereka bisa—dalam pendidikan, kerja, olahraga, dan pengadilan. Warisan mereka bukan gerakan sosial konvensional yang begitu sering diasosiasikan dengan citra organisasi yang solid, pemimpin yang terkenal, larangan-larangan, dan gerakan. Aktivisme perempuan Iran mewakili sebuah gerakan dengan implikasi—semacam pelanggaran batas struktural, sebuah proses yang meningkat dan imperatif dari pembuatan klaim yang berakar pada kekuatan kehadiran mereka dan terikat secara dekat pada praktik kehidupan sehari-hari. Terhadap bias gender dari kelompok Islamisme, kehadiran publik kaum perempuan ini adalah semata-mata sebuah prestasi, meskipun begitu ia juga berlaku sebagai batu loncatan yang dapat digunakan untuk mengganggu atau bernegosiasi dengan politik-politik patriarkal. Perempuan terlibat dalam perjuangan dan kerja sukarelawan, dan mencari pekerjaan yang bergaji, mereka juga mengejar pendidikan dan olahraga, berjoging dan bersepeda, dan berpartisipasi dalam kompetisi atletik internasional; mereka bekerja sebagai profesional, novelis, pembuat film, dan sopir bus atau taksi, dan mereka juga melamar ke kantor-kantor publik yang tinggi.

Peran-peran publik ini menentang bentuk-bentuk perintah sosial dan hukum yang harus dialamatkan: hukum-hukum dan adat-adat yang menghalangi perlu diubah untuk mengakomodir keperluan perempuan "publik" dalam sistem patriarkal yang berlaku. Pendidikan kampus umpamanya, sering mensyaratkan perempuan muda tinggal secara mandiri dari keluarga mereka, sesuatu yang kalau tidak, akan dianggap tidak pantas. Aktivitas publik perempuan memunculkan isu tentang hijab (dalam kesesuaiannya dengan watak pekerjaan mereka), asosiasi mereka dengan laki-laki, ketegangan-ketegangan seksual,[130] dan ketidaksetaraan dengan laki-laki di masyarakat. Jika lebih banyak perempuan dibanding laki-laki memasuki dan lulus dari kampus maka akan lebih banyak perempuan mungkin (walaupun tidak perlu) akan menduduki posisi yang mengawasi laki-laki, yang harus diterima apabila tidak menginternalisasi otoritas laki-laki. Memainkan peran-peran publik sebagaimana laki-laki akan membuahkan cara bagi kaum perempuan untuk menuntut hak-hak dalam hukum status personal, perceraian, warisan, harta bersama, dan pemeliharaan anak. Sebagaimana Zahra Shuja'i, penasihat Presiden Khatami tentang isu-isu perempuan berpendapat, "sekarang ini perempuan telah menjadi pencari nafkah, lalu bukankah sekarang ini waktunya untuk membaca *al-rijālu qawwāmiina 'alā an-nisā'* dengan cara baru?"[131] Mengapa per-

[130] Ketegangan seksual berada di pusat argumentasi Ayatollah Javadi Amuli dalam menentang perempuan yang mampu berperan sebagai hakim atau faqih; lihat *Zanan*, no. 9, hlm. 30.

[131] Dikutip di *Zanan*, no. 37, Shahrivar-Mahr 1376 (1998), hlm. 56. Dalam beberapa pemahaman proses ini menyerupai strategi dari "pelanggaran batas," yang telah saya elaborasi di tempat lain untuk mengkonseptualkan politik dari masyarakat awam, masyarakat urban marginal dalam negara yang sedang berkembang. Ia menggambarkan politik non-konfrontatif dari pendistribusian alat-alat sosial, ruang publik, tanah, konsumsi kolektif, dan peluang bisnis melalui aksi-aksi langsung yang diperpanjang, tenang, dan tersendiri. Seperti gerakan yang dilakukan oleh masyarakat miskin kota, gerakan perempuan di Iran adalah proses pencapaian hasil yang tersendiri dan berlarut-larut, sebuah proses yang terikat dekat dengan

empuan tidak harus dipilih sebagai presiden atau pemimpin tertinggi? Apabila perempuan dapat berperan sebagai pejabat tinggi dalam bisnis atau pemerintahan, apakah mereka masih perlu memperoleh izin suami untuk menghadiri konferensi luar negeri?

Dalam kemajuan struktural ini, perempuan menampilkan aktivitas keduniaan yang sama (bekerja di domain publik, berolahraga, belajar, atau melakukan tugas); tetapi pekerjaan-pekerjaan yang sangat umum ini memaksa penguasa mengakui peran perempuan di masyarakat, lalu mengakui hak-hak mereka. Ini penting sekali sebagai satu bentuk kehadiran publik yang memiliki arti tersendiri dan semangat gigih yang selanjutnya akan meningkatkan klaim-klaim perempuan karena secara progresif mereka selanjutnya harus memecahkan pembatasan-pembatasan patriarkal. Setiap langkah ke depan akan menguatkan langkah berikutnya, menciptakan lingkaran kesempatan untuk klaim-klaim lebih lanjut, dan secara pasti membawa pada kesetaraan gender dan hak-hak individual. "Non gerakan" ini mendapatkan kekuatannya bukan atas dasar ancaman terhadap kekacauan atau ketidakpastian, melainkan bersumber dari kekuatan kehadiran mereka: kemampuan mereka menegaskan keinginan kolektif, meski semuanya dipandang aneh, dengan mengelakkan batasan-batasan, mengupayakan apa yang mungkin, dan menemukan ruang-ruang baru yang membuat mereka didengar, dilihat, dan dirasakan. Tetapi, kemajuan tidak hanya bergantung pada sekadar praktik-praktik keseharian; juga, aktivis feminis perlu menyebarkan sarana-sarana hukum, teologis, dan teoretis untuk mengambil keuntungan dari kesempatan mereka hadir di ruang publik perempuan yang telah terbuka.

---

praktik hidup sehari-hari. Namun begitu, masyarakat urban marginal beroperasi di pinggiran, dan oleh karena itu bisa mendapatkan struktur normatif dan legal modern, aktor-aktor perempuan perlu berperan di pusat sehingga menantang kode-kode yang menghambat terhadap struktur ini.

Bahaya "pelanggaran yang terus meningkat" ini menggelisahkan ulama konservatif, yang telah 35 tahun lamanya menentang pemberian shah atas hak-hak bersuara kaum perempuan dalam pemilihan-pemilihan lokal. "Hak bersuara" bagi perempuan, termasuk juga untuk masalah-masalahnya sendiri, akan membawa partisipasi mereka dalam pemilihan parlemen; kemudian kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam perceraian, menjadi hakim, dan lainnya... tidak diragukan lagi praktik-praktik ini akan berdiri melawan prinsip-prinsip agama kita."[132]

Gerakan perempuan yang berorientasi pada ruang publik ini telah dipenuhi memori status pra-revolusi mereka, kebutuhan ekonomi, dan globalisasi perjuangan perempuan. Tetapi, faktor yang lebih mendesak adalah peluang diskursif yang perempuan sendiri dapatkan. Partisipasi massif mereka dalam revolusi 1979 telah memaksa para pemimpin agama, utamanya Ayatollah Khomeini, untuk secara publik mengakui agensi sosial dan politik perempuan. Permintaan Khomeini pada suara-suara perempuan selama referendum pertama republik menunjukkan kekuatan publik mereka. "Perempuan melakukan lebih untuk gerakan [revolusi] daripada laki-laki; partisipasi mereka dua kali lipat dari laki-laki," aku dia.[133] Dia melanjutkan, "bahwa perempuan muslim yang terkunci di dalam rumah-rumah merupakan ide yang sama sekali keliru yang beberapa di antaranya diatributkan pada Islam. Bahkan pada masa Islam awal, perempuan aktif dalam ketentaraan dan barisan depan peperangan."[134] Kemudian, feminis muslim meminta pernyataan Khomeini untuk menentang ulama-ulama konservatif yang ingin menarik mereka kembali ke dalam dunia privat. Pada saat yang sama, ruang publik yang dirambah kaum

---

[132]Dawani, *Nahzat-i Ruhāniyān-i Iran*, hlm. 67.

[133]*Guzidihhayyih az Maqalat-i Payam-i Hajar*, no. 1, Tehran: *Women's Association of the Islamic Revolution*, 12 Juli 1980.

[134]Dikutip dalam *Zanan*, no. 9, hlm. 30.

perempuan menantang banyak struktur patriarkal dari negara dan relasi-relasi gender, memberi mereka sebuah identitas otonomi baru. Hal ini pada gilirannya membentuk tuntutan perempuan untuk kesetaraan gender dan penolakan terhadap peran-peran "tradisional".[135] Resistensi dan kehadiran perempuan memperluas perdebatan wacana agama dan menguatkan penafsiran yang terpusat pada perempuan, yang bercirikan pos-Islamisme, dan yang berbeda dengan teks-teks suci. Dan dalam hal ini, perempuan memperoleh wawasan vital dari gerakan lainnya yang muncul, yang menjadi bagian dari "para intelektual keagamaan."

GERAKAN "INTELEKTUAL AGAMA"

Sumber intelektualitas utama praktik-praktik pos-Islamisme membahas persoalan-persoalan di atas (konsep baru tentang ruang urban, gerakan mahasiswa dan pemuda, dan feminisme pos-Islamisme) yang terletak dalam perubahan diskursif utama yang diartikulasikan oleh kelompok "intelektual keagamaan," *raushan fikrani dini*. Mereka menghidupkan salah satu gerakan intelektual yang paling menonjol di dunia muslim dengan implikasi-implikasi yang jauh bagi pemikiran keagamaan dan praktik demokrasi. Didesak oleh keprihatinan yang terekspresi dari penyebaran para aktivis dalam gerakan-gerakan terpisah, "para intelektual agama" pos-Islamisme memberi suara koheren pada gerakan sosial Iran dengan menciptakan wacana yang semuanya baru. Dilabeli "digar andishan" atau "para pemikir alternatif," mereka menawarkan pondasi ideologis bagi induk gerakan pos-Islamisme.

---

[135]Sebuah studi tentang seksualitas dan pemandangan sosial ("Jinsiyat va Nigarish-i Ijtima'i") yang disponsori oleh Menteri Kebudayaan mengungkap ketidakcocokan yang besar antara pandangan laki-laki dan perempuan tentang "kesenangan dalam hidup," dengan perempuan yang jauh lebih berharap daripada laki-laki. Dilaporkan oleh IRNA News agency, 11 Khurdad 1383 (2004), dikutip pada website *Iran-i Imruz*.

Pada tingginya kontrol keagamaan dari negara dan masyarakat, sebuah kelompok intelektual menggagas kampanye diskursif melawan penafsiran-penafsiran ortodoks, membuka jalan untuk memikirkan kembali teks-teks suci. Ini bukanlah klenik ataupun kampanye sekuler terhadap teokrasi, melainkan upaya dari sejumlah ulama dan para intelektual agama untuk mengamankan kesucian agama ataupun rasionalitas dari kungkungan negara dalam sebuah masyarakat yang agama utamanya telah digunakan sebagai alat dominasi politik. Sedikit mirip dengan Reformasi Eropa melawan Gereja Katolik, ide-ide pos-Islamisme bergerak melalui teologi, hukum, lembaga ulama, dan peleburan antara agama dan negara. Sebagaimana dalam reformasi, penolakan bisa datang, baik dari dalam maupun dari luar kemapanan agama.[136]

Istilah *raushan fikrani dini* pertama kali muncul dalam ceramah Muhammad Khatami tahun 1993, jauh sebelum dia menjadi presiden. Dia turut menyesali fakta bahwa revolusi Islam mengalami kevakuman dari teori [sosial].[137] Dia merasakan perlunya sebuah tipe intelektual baru untuk menggantikan fanatisme keagamaan yang diasyikkan dengan Tuhan, tetapi mengabaikan manusia, maupun "para intelektual sekuler" yang fokus pada manusia saja dan mengabaikan Tuhan. Intelektual agama "menghormati nalar dan menghargai kebebasan," tetapi memahami tubuh lebih dari semata–mata benda dan manusia lebih besar dari semata-mata alam.[138] Dia tidak mengabaikan, baik ketuhanan maupun manusia, tetapi mengambil "manusia ketuhanan" (*insani khuda'i*), manusia dengan hak-hak, sebagai titik tolaknya.[139] Nalar, hak-hak,

[136]Untuk studi yang baik tentang Reformasi, lihat Cameron, *The European Reformation*.

[137]Khatami, *Bim-i Mawj*, hlm. 139.

[138]*Ibid.*, hlm. 198—205.

[139]*Ibid.*; lihat juga Sorosh, pidato di Imperial College, London, 1996, dimuat dalam *Kiyan*, vol. 6, no. 30, Juni 1996, hlm. 43.

dan agama menjadi unsur-unsur fundamental dalam wacana para pemikir ini.[140]

Sejumlah seminar dan esai yang dilakukan oleh "para intelektual keagamaan" merefleksikan upaya hati-hati dalam menempa identitas yang membedakan kelompok ini, baik dari golongan sekuler maupun Islamisme masa lalu.[141] Identitas ini juga merupakan alat untuk membangun kepercayaan diri secara intelektual dalam menandingi tantangan Barat dan kelemahan diri mereka.[142] Inti kelompok ini berasal dari kelas menengah, revolusi, Dunia Ketiga, dan yang lebih penting, latar belakang Islamisme. Mereka banyak dipengaruhi oleh pemikiran modernis Islam Ali Syari'ati, Murtadha Muthahhari, dan Ayatollah Khomeini. Selama tahun 1980-an, kebanyakan mereka adalah fungsionaris negara Islam, yang telah ditunjuk untuk menduduki posisi-posisi penting atau bekerja di lembaga-lembaga revolusi, seperti Sepahi Pasdaran, atau dalam seminari-seminari teologi.

Muhammad Khatami, presiden pemerintahan reformasi adalah mantan anggota parlemen (1980-1982), direktur eksekutif harian negeri *Kayhan*, dan menteri kebudayan (1982-1989). Abdul Karim Sorosh, tokoh utama pos-Islamisme, pernah menjadi

---

[140]Seorang filosof keagamaan terdepan, Mustafa Malakian, memperselisihkan keakuratan istilah "intelektual agama" sejak, menurutnya, istilah "intelektual" dalam tradisi Eropa telah diasosiasikan dengan nalar dan rasionalitas, sedangkan "agama" dengan irasionalitas dan tahayul. Tetapi para intelektual Iran adalah orang-orang agamis walaupun mereka meyakini "Islam 1" (Al-Qur'an dan sunnah [cara Nabi hidup] daripada "Islam 2" (hukum dan penafsiran) atau "Islam 3" (Islam populer). Malakian mengusulkan hal ini sebagai ganti "para pemikir keagamaan baru" *(naw andish-i dini)*. Lihat interviunya dengan Akbar Ganji, dalam *Rah-i Naw*, no. 13, Tir 1377 (1998), hlm. 21—22.

[141]Lihat umpamanya, Jala'ipur, beberapa artikel dalam koleksinya *Pas az Duvvum-i Khurdad*, khususnya hlm. 24—25, 286—90; Ganji, *Talaqqi-yi Fashisti az Din va Hukumat;* Hajjariyan, *Az Shahid-i Qudsi ta Shahid-i Bazari;* dan Ashkivary, *Naw Girā'-i Dini*.

[142]Khatami, di tahun-tahun awal, berempati tentang bangunan kepercayaan diri ini. Lihat pidatonya kepada pemuda di Mas'ud La'li, *Khatami az Chih Miguyad*.

seorang ideolog awal dari negara Islam dan anggota Dewan Revolusi Kebudayaan (yang di awal 1980-an berencana mengislamkan kampus-kampus dan sistem pendidikan). Sa'id Hajjariyan, editor harian reformis *Khurdad* yang juga penasihat Presiden Khatami, adalah seorang aktivis muda yang pro Syari'ati sebelum revolusi. Setelah revolusi, dia bekerja di kantor intellijen di bawah perdana menteri sampai tahun 1984, ketika sebelumnya dia ikut membantu mendirikan kementerian intelijen, di mana dia memegang posisi ini sampai tahun 1989.[143] Hamidreza Jala'ipur, editor tiga harian reformis yang dibredel, telah menjadi seorang revolusionis Islam ketika dia ditunjuk menjadi gubernur Kota Kurdistan dan Mahabad pada usia 22 tahun; setelah perang dia bekerja di kementerian luar negeri.[144] Dia kehilangan dua saudaranya dalam perang itu, salah satunya dibunuh oleh Mujahidini Khalq. Akbar Ganji, editor mingguan *Rahi Naw*, telah bergabung dengan pengawal revolusi, bekerja sebagai pasdar, sampai dia berperan dalam perang itu; sekembalinya dari perang dia bergabung kembali dengan Pasdaran sebagai seorang instruktur kelas-kelas ideologi-politik. Muhsin Sazgara, penerbit harian *Jami'iyyih* dan *Taws*, telah menjadi sahabat Khomeini di Paris; ketika di Iran, dia membuat bagan organisasi Pasdaran, menjadi kepala Radion Iran, dan lalu, pada usia 28 tahun, menjadi deputi menteri perindustrian. Setelah revolusi, ulama Muhsin Kadivar berhenti studi di jurusan teknik elektro, dan bergabung dengan Seminari Qum sebagai mahasiswa Ayatollah Muntazari, dan hampir bersamaan mengambil program doktoral di fakultas teologi Universitas Qum. Hashim Aghajari, akademisi pos-Islamisme, adalah seorang pemimpin Mujahidin Inqilabi Islami, yang telah kehilangan satu kakinya dalam perang itu.

---

[143]Interviu dengan Hajjariyan dalam Baqi, *Barayi-i Tarikh*.

[144]Lihat Jala'ipur, *Pas az Duvvum-i Khurdad*.

Juga di antaranya adalah para pemimpin mahasiswa yang telah menduduki kedutaan Amerika dan menyandera para diplomat Amerika tahun 1980: Muhsin Mirdamadi, editor *Nuruz*; Ibrahim Asgharzadih, seorang anggota reformis dari Dewan Kota Teheran; Abbas Abdi, editor surat kabar reformis *Bahar* dan *Salam*; dan Masumih Ibtikar, seorang "feminis Islam" utama dan ketua sebuah organisasi lingkungan.

Setelah lebih satu dekade, kelompok ini "matang" secara intelektual,[145] mengekspresikan ide-ide yang sangat berbeda dengan masa lalu dan para pendahulu mereka, utamanya dengan orang-orang seperti Mehdi Bazaragan, Yadollah Sahabi, atau Ali Syari'ati.[146]

Pertama-tama, para intelektual agama dengan sadar diri mengadopsi modernitas, menekankan gagasan-gagasan ini sebagai "nalar kritis" yang sama pentingnya dengan kehidupan modern," rasionalitas, HAM, kebebasan, pluralitas, sains, dan ekonomi pasar bebas. Mereka juga mendukung iman, spiritualitas, dan etika-etika agama. Tentunya, banyak "reformis-reformis muslim" awal, utamanya al-Afgani, Abdul Rahman al-Kawakibi, Muhammad Abduh, Murtadha Muthahhari, dan bahkan para penentang konservatif mereka, menganggap sains dan nalar sesuai dengan Islam. Namun begitu, karena modernitas pos-Islamisme mensyaratkan memeluk tidak hanya sains dan teknologi (keras), tapi juga, sebagaimana Sorosh berpendapat, mentalitas baru, sikap baru, dan konsep-konsep baru (*software*).[147] Di samping itu,

---

[145]Jala'ipur mengekspresikan cara ini kepada David Hirst dalam *Guardian Weekly*, yang diposting di wolfie.guardian.co.uk [4 Desember 1998].

[146]Shamsulva'izin melihat sebuah kesinambungan antara arus "intelektual agama" dan orang-orang pra-revolusi, yang melihat periode tahun 1990-an sebagai salah satu 'perevisian' (*ba-znegari*) (lihat editorial, "Religious Intellectuals and the Third Republic," *Kiyan*, no. 37, vol. 7, Juni 1997). Tetapi, dalam buku ini saya berpendapat bahwa ada sebuah pemisahan yang berbeda.

[147]Sorosh, "Religion and the Contemporary World," kuliah disajikan di Los Angeles, 1997, dikutip dalam *Kiyan*, no. 36, April—Mei 1997, hlm. 56.

reformis-reformis muslim sebelumnya berasal dari pendukung anti-kolonial dan Dunia Ketiga. Esai "Westoksikasi" Jalali Ahmad mewakili paham Dunia Ketiga khususnya pada kebanyakan Islamisme pra-revolusi dan Marxisme.

Sebaliknya, dan ini adalah poin kedua, para intelektual agama mendukung orientasi-orientasi umum "pos nasionalis." Mereka tidak lagi menyalahkan permasalahan bangsa secara eksklusif pada kekuatan asing dan imperialisme Barat. Keterbelakangan Iran, mereka yakini, berasal dari kelaliman sejarah mereka sendiri.[148] Oleh karena itu, fokusnya tidak seharusnya berada pada konspirasi Barat yang abstrak, tetapi pada cita-cita yang melembaga tentang kebebasan dan demokrasi di masyarakat. Para intelektual revolusi, Islamisme, dan Marxis sekuler jarang menghargai cita-cita kebebasan. Menurut mereka, "kebebasan" sering berarti kebebasan dari dominasi asing.

Ketiga, para intelektual agama adalah "pos revolusi," pos ide revolusi. Mereka mengalami dan mentransendenkan wacana revolusi tentang kesyahidan, keberanian, disiplin, militansi, perang, dan khususnya kekerasan,[149] menjadi semacam idiom yang dianut terus oleh kelompok Islamisme konservatif. Absennya bahasa populis secara menonjol membedakan para intelektual agama dari kelompok Islamisme. Para intelektual agama lebih menekankan reformasi, toleransi, mengakui perbedaan, dan berdampingan secara damai. Akhirnya, para intelektual agama merupakan "pos ideologi." Ideologi, yang dipahami dalam perspektif Marxis sebagai "kebenaran terbalik," terasa kaku, antitesis dari pemikiran kritis yang bebas, dan memerlukan penciptaan "musuh." "Agama yang mengideologi," sesuatu yang umumnya dipraktikkan oleh Ali

---

[148]Masa lalunya yang lalim disorot ringan dalam Zibakalam, *Ma Chira Chinin Shudim?*

[149]Lihat Jala'ipur, *Pas az Duvvum-i Khurdad*, hlm. 76—78.

Syari'ati, Murtadha Muthahhari, dan Mehdi Bazargan, dengan ganas dikritik oleh para intelektual pos-Islamisme.[150] Seperti Sorosh, Akbar Ganji memperingatkan bahwa "agama yang meng-ideologi membuka jalan bagi sistem totaliter; dan melalui kecenderungannya terhadap kekerasan, perdagangan perang, dan penghalang kebebasan, ia secara tak terelakkan mendukung sekularisme dan kemurtadan."[151] Jadi, mereka membaca dan diinspirasi oleh Marx, Popper, Lakatos, Thomas Kuhn, Habermas, dan Rawls, serta Giddens, David Held, Huma Katuzian, dan Husain Bashiriyyah. Namun begitu, mereka membuat beberapa usaha untuk membangun dialog dengan para intelektual sekuler Iran yang termarginalkan, yang ide-idenya tentang politik, budaya, dan masyarakat beredar di Gardoun, Adinih, Rawnaq, Itila'at Siyasi-Iqtisadi, dan Guftugu dan menyumbang banyak pada pergeseran intelektual ini.[152]

Para intelektual agama mungkin mewakili para intelektual poskolonial pertama di dunia Islam.[153] Pemikiran poskolonial menolak sikap yang dianut oleh kelompok Islamisme (sama halnya dengan kebanyakan nasionalis Arab) maupun orientalis yang membawa pada pembagian antara "orang sendiri" dan "yang lain," posisi-posisi yang mengakhiri reproduksi satu sama lain. Para intelektual poskolonial membuang sisi "kemunduran orientalisme," menolak melihat dunia Islam maupun Barat sebagai sebuah

---

[150]Lihat Ganji, *Tarik-khanih-i Ashbāh*, him. 106—7; juga Sorosh, "Idioluji va Din-i Dunyayi," *Kiyan*, no. 31, Tir/Murdad 1375 (1996), hlm. 2—11.

[151]Ganji, *Tarik-khanih-i Ashbāh*, him. 11.

[152]Para intelektual sekuler, walaupun dengan ketergesaan awal, mengakui bahwa ada semacam "intelektual agama" dan bahwa mereka mempunyai "beberapa hal serius untuk dikatakan"; lihat Daryush Ashuri, interviu dalam *Farhang-i Tawsi'ih*, no. 31, dikutip dalam *Iran-i Farda*, no. 4, Farvardin 1377 (1-8), hlm. 37.

[153]"Para intelektual poskolonial" telah diartikulasikan dan diwakili oleh para penulis seperti Edward Said, Homi Bhaba, dan banyak yang lainnya dalam Kelompok Studi Subaltern di India.

entitas yang tak terbedakan, menyatu, dan tak dapat diubah, atau dalam oposisi biner. Tetapi, mereka lebih melihat perbedaan, perubaban dan persilangan dalam dunia ini, dan mengalirkan serta mendialogkan. Menurut Kiyan, "Barat bukan hanya sebuah tempat 'kehidupan malam', melainkan juga lokus ketelitian teknis intelektual. Di sinilah bahwa pertanyaan-pertanyaan manusia yang fundamental dimunculkan dan dialamatkan. Perkembangan filosofis dan aliran pemikiran merupakan sebuah saksi fenomena ini."[154] Dalam pandangan Jala'ipur, kita hidup di dunia global di mana batas-batas antarnegara bilang; dunia mengalami desentralisasi, negara-negara menjadi saling bergantung, dan dikotomi klasik imperialisme versus Dunia Ketiga tidak lagi dipegangi.[155] Kita harus dengan percaya diri menghilangkan "foreignphobia (pobia asing)" kita, dan menemukan lokasi kita dalam sistem global ini.[156]

"Barat bukanlah semata-mata kekuatan dominan", bantah Khatami. Ia juga menjadi lokus modernitas, kebebasan, dan demokrasi, tempat Marx, Goethe, dan Hegel berada.[157] Hubungan-bubungan Timur-Barat sebarusnya dilibat dalam indera yang sama. Baik Goethe maupun Muhammad Iqbal adalah sama-sama "makhluk ciptaan Tuhan." Dialog tidak berarti berpura-pura sama; tetapi perbedaan-perbedaan dan ancaman juga sama-sama harus diakui.[158] Umat Islam seharusnya menentang pandangan Barat atas kebebasan dan kemanusiaan bukan melalui kekerasan, kemarahan, atau caci maki, melainkan melalui bahasa logis dan keadilan.[159] Dalam

[154]*Kiyan*, no. 26, hlm. 9.

[155]Jala'ipur, *Pas az Duvyum-i Khurdad*, hlm. 194, 200.

[156]*Ibid.*, him. 194.

[157]Muhammad Khatami, kuliah disajikan dihadapan para intelektual Jerman, dilaporkan dalam IRNA, 22 Tir, 1379 (2000).

[158]*Ibid.*

[159]Khatami, *Bim-i Mawj*, hlm. 193. Dengan sama, ulama Muhammad Mujtahid Shabastari juga mengusulkan agar para pemimpin kelompok Islamisme lebih memapankan dialog dengan para pemikir Barat modern daripada hanya sekadar

pandangan Kadivar, "dialog peradaban" berarti semata-mata perubahan antara dunia Islam dan Barat. "Kita memberi sesuatu dan mengambil sesuatu dari yang lain."[160] Kita mengambil industri, modernisasi, kategori-kategori filosofis, dan ilmu sosial, dan kita menawarkan konsep-konsep etika dan mistisisme. Sorosh menuntut para intelektual muslim perlu belajar dari Barat tanpa harus menjadi budaknya. Dengan mendesakkan otonomi dan interaksi dalam ilmu-ilmu sosial, para intelektual agama secara eksplisit terpisah dengan para pemikir dari golongan "Islamisasi pengetahuan," sebuah gagasan yang umum di beberapa komunitas muslim.[161]

Teologi Republikan

Karena sangat terpengaruh oleh kondisi sosial dan politik di tahun 1990-an, para intelektual pos-Islamisme berusaha mendefinisikan ulang kapabilitas agama di masa modern untuk mengatasi kebutuhan manusia yang kompleks. Usaha-usaha intelektual mereka terpusat pada upaya menyusun sebuah teologi republikan dengan memadukan cita-cita tentang modernitas, demokrasi, dan keagamaan. Dasar pemikiran mereka tentang agama adalah peran nalar dan rasionalitas. Al-Qur'an, menurut ulama 'Abdullah Nuri, sering mengundang manusia untuk berpikir,

---

beitahan. Lihat *Kiyan*, no. 32, September— Oktober 1996, hlm. 59, untuk sebuah laporan tentang perkuliahannya di Berlin, 7 September 1996.

[160]Lihat Kadivar, *Baha-yi Azadi*, hlm. 153—54.

[161]Sadiq Zibakalam, seorang ilmuwan politik beraliran pos-Islamisme yang bekerja pada Komite Revolusi Budaya di awal 1980-an, menyatakan, "hari-hari itu saya mengira bahwa ada dua macam ilmu sosial dan humaniora, yang Islami dan non Islami. Sekarang saya menyadari bahwa tidak ada yang lebih absurd daripada pandangan ini dalam dunia ilmu pengetahuan" (dikutip dalam *Iran-i Farda*, no. 49, Aban-Azar 1377 (1998). Sama halnya dengan apa yang dikatakan oleh Akbar Ganji bahwa "tidak ada dasar bagi adanya hal semacam ilmu sosial keagamaan" (Lihat Ganji, *Talaqqi-yi Fashisti*, h. 94). Untuk pendirian Sorosh lihat "Social Science in the University System," him. 195—200.

bernalar, dan menemukan, lebih dari sekadar meniru.[162] Jadi teks-teks keagamaan hanyalah untuk dipahami melalui nalar dan pertimbangan. Memang, iman dan kebebasan adalah dua sisi mata uang: "masyarakat bebas untuk memilih agama dan sekarang bebas untuk meninggalkannya."[163] Keimanan agama tidak dapat memaksa masyarakat; paksaan hanya akan menghasilkan kemunafikan. Orang-orang yang ingkar dengan sengaja mungkin harus bertanggungjawab hanya kepada Tuhan di hari pembalasan; sebaliknya "pengingkaran tidak mempunyai balasan hukuman di dunia ini."[164] Masyarakat percaya menurut pembacaan mereka sendiri terhadap agama.

Secara epistemologis, "para intelektual agama" memerlukan sebuah bacaan hermeneutik tentang teks-teks keagamaan; termasuk Al-Qur'an, menolak model "pembacaan yang paling benar," atau dalam hal ini sebuah "pembacaan ahli" yang eksklusif dari ulama.[165] Memang, banyak yang menginginkan mengakhiri profesionalisasi penafsiran agama oleh lembaga ulama, yang mendapatkan nafkah secara finansial dari agama dan dengan cara memonopoli pengetahuan agama dan kekayaan spiritual.[166] Memang, "pembacaan resmi" yang tunggal dari kitab suci dilihat sebagai yang merusak terhadap penafsiran dan persepsi yang bebas, dan oleh karena itu perlu ditolak.[167] Epistemologi ini

[162]Nun, *Shukaran-i Islah*, hlm. 256.

[163]Sorosh, dalam sebuah interviu dengan Roger Hardi, BBC World Service Program tentang Islam dan Demokrasi.

[164]Lihat makalah penelitian oleh ulama Muhsin Kadivar, "Freedom of Thought and Religion in Islam," dipresentasikan dalam Kongres Internasional tentang HAM dan Dialog Peradaban, Teheran, Mei 2001. Lihat juga pernyataannya dalam *Hambastigi*, 4 Januari 2001, hlm. 3.

[165]Sorosh mengelaborasi tentang hal ini dalam *Teori-i ghabz va bast Shariat* dan dalam artikelnya "Hurriyat va Rawhaniyat."

[166]Lihat, misalnya, Sorosh, "Hurriyat va Rawhaniyat"; Aghajari, "Islamic Protestantism"; dan Aghajari, *Hukumat-i Dini* va *Hukumat-i Dimukratik*.

[167]Kadivar, website *Iran-i Imruz* [5 September 2001].

selanjutnya menginspirasi keperluan monumental untuk melaksanakan proyek "Protestanisme Islam." Dalam sebuah kritik yang efektif pada "kemapanan lembaga ulama," Hashim Aghajari, seorang veteran perang, menghilangkan peran ulama tidak hanya dalam bidang politik, tetapi juga agama. Dalam spirit Lutherian, dia mendorong individu muslim mencari kebenaran-kebenaran kegamaannya sendiri tanpa perantara ulama. Tetapi, tidak seperti obsesi Lutherian atau Wahabi dengan skripturalisme (pemahaman literal), para intelektual agama menyokong penafsiran, nalar, dan inovasi. "Humanisme Islam," yang diinformasikan oleh "rasionalitas, sains, dan menghormati keluhuran manusia," terletak di jantung Protestanisme ini. Sejak Al-Qur'an mengakui kemuliaan manusia, masyarakat menjadi wakil Tuhan di muka bumi ini. Para intelektual agama mendesakkan kebangkitan Islam yang humanis, yang telah dihindari oleh lembaga ulama.[168]

Pertanyaan tentang kebenaran agama atau ketuhanan adalah isu fundamental dalam filosofi agama. Sebagai individu-individu yang beriman terhadap keimanan tertentu, kebenaran kita mungkin berbeda satu dengan yang lain. Apakah ini berarti bahwa ada lebih dari satu kebenaran ketuhanan? Pertanyaan ini berhubungan dengan keimanan dan antariman. Bagaimana seseorang bisa menjustifikasi kebenaran-kebenaran berbeda dari agama-agama yang berbeda? Apakah ini berarti bahwa kebenaran agama adalah relatif?

Ulama Abdullah Nuri dihadapkan dengan pertanyaan-pertanyaan yang demikian selama penuntutannya dalam sebuah tribunal keagamaan tahun 1999. "Relativitas kebenaran adalah satu hal, dan kekeliruan epistemologis adalah hal lainnya," timpalnya; "semata-mata, kebenaran tidaklah jelas." Ini penting bagi orang beriman untuk mengakui bahwa mereka mungkin tidak

[168] Aghajari, "Islamic Protestantism."

tahu kebenaran yang menyeluruh: "Bahkan apabila kebenaran adalah absolut, tidak berarti bahwa ia merupakan pemberian dari kelompok tertentu."[169] Dan sepanjang Islam diperhatikan, "kecuali Tuhan, tidak ada hal lain yang absolut."[170] Singkatnya, "ide tentang agama adalah komplit, benar, dan sakral, tetapi tidak dengan persepsi kita. Ide tentang agama bukanlah subjek yang berubah, tetapi persepsi kita lah yang berubah."[171]

Dalam pandangan kelompok pos-Islamisme, signifikansi agama, utamanya Islam, terletak bukan dalam fiqh (perintah yang paling bawah) ataupun dalam ritual (walaupun tidak secara total tidak berguna), melainkan lebih berada dalam etika dan moralitas. Fiqh, atau hukum keagamaan, yang keutamaannya diasumsikan oleh kalangan Islamisme pada umumnya, adalah jauh dari menjadi inti keagamaan. Dalam pandangan kelompok pos-Islamisme, perintah-perintah yang didasarkan pada fiqh tidak seharusnya menjadi perintah jika mereka tidak menjadi hukum. Dan hukum-hukum seharusnya merefleksikan kebutuhan sosial yang mungkin berselisih dengan syari'at. Oleh karena itu, *wilayatul faqih*, pondasi ajaran negara Islam Iran, tidak lebih dari sebuah ide dan minoritas di kalangan para pemikir politik Syi'ah;[172] masih menjadi subjek perdebatan, penelitian yang cermat, dan perubahan. Walaupun kedaulatan milik Tuhan, Tuhan telah mewariskannya kepada masyarakat, menguasakan mereka untuk membuat hukum dalam memerintah masyarakatnya. Dalam pandangan para intelektual agama, *wali faqih*, sebagai seorang pemimpin spiritual, dipilih

[169]Nuri, *Shukaran-i Islah,* hlm. 238. Ide ini dipakai oleh banyak ulama' lain, termasuk Muhammad Javad Akbariyan dari Seminari Qum yang menulis dalam harian *Khurdad* "Let us believe that we do not know the whole truth... Only then can we come to think of freedom as a God-given right."

[170]*Ibid.,* hlm. 242.

[171]*Ibid.,* hlm. 243.

[172]Lihat, misalnya, Kadivar, *Nazarihha-yi dawlat dar fiqh-i Shi'i.*

oleh dan bertanggung jawab kepada masyarakat, apabila perannya diperlukan. Kekuasaannya seharusnya dibatasi oleh hukum.

Memang, ketika ide-ide mereka berkembang, banyak intelektual pos-Islamisme kemudian menganggap ide tentang *wilayatul faqih* sebagai sebuah model pemerintahan yang "tak diinginkan," "tidak demokratis," dan lalu "tidak diterima." Sorosh secara eksplisit berpendapat bahwa managemen masyarakat modern didasarkan bukan pada agama, melainkan pada rasionalitas ilmiah dalam struktur demokratis.[173] Namun begitu, bukan berarti bahwa Islam dan demokrasi tidak berkesesuaian, tetapi konvergensi keduanya tak dapat dihindarkan. Memang, para intelektual agama perlu mendesakkan pendirian negara demokratik sekuler yang berkesesuaian dengan "masyarakat agama,"[174] sebuah ide yang nantinya dikenal sebagai "demokrasi agama." Ini digambarkan dalam istilah umum sebagai sebuah pemerintahan yang "berasal dari masyarakat keagamaan dan melayani kepentingan masyarakat."[175]

Perhatian terhadap hubungan-hubungan gender juga menjadi perhatian pemikiran keagamaan yang baru ini. Melampaui pembelaan langsung terhadap kesetaraan gender, "para intelektual agama" melengkapi para feminis pos-Islamisme dengan sumber-sumber konseptual yang diperlukan untuk menopang perjuangan-perjuangan mereka. Ulama Sayyed Muhsen Saidzadih menawarkan sebuah pembacaan yang terpusat pada perempuan secara seksama tentang teks-teks suci Islam. Muhsin Kadivar dan Alireza Alavitabar mengkritisi diskriminasi syari'at terhadap perempuan dengan

---

[173]Sorosh, "Hasanat va Khadamat-i Din"; dan Sorosh, "Tahlil-i Mafhum-i Hu-kumat-i Dini."

[174]Sorosh dalam sebuah interviu dengan Roger Hardi dari BBC; Jala'ipur bersama David Hirst dari *Guardian Weekly.* Kadivar mengungkapkan pandangan yang serupa dalam sebuah kuliah di MESA Annual Meeting, 25 November 2002, Washington, D.C.

[175]Sorosh, "Concepts of the Religious State," pidato, University of Quebec, Montreal, 17 Juli 1996.

berpendapat bahwa tafsir yang dikembangkan seolah-olah mendukung hak-hak perempuan. Walaupun perempuan dan laki-laki berbeda dalam tubuh biologis mereka, mereka berpendapat, mereka seharusnya setara dalam peran-peran sosial mereka.[176] Surat kabar bulanan feminis *Zanan* pada hakikatnya merupakan saudara perempuan publikasi *Kiyan*, jurnalnya para intelektual agama.

Singkatnya, para pemikir ini secara eksplisit menolak "Islam adalah solusi," slogan populer di kalangan gerakan Islamisme kontemporer dunia Arab. Bagi para intelektual agama Iran, Islam mempunyai keterbatasan-keterbatasan sebagai solusi bagi persoalan-persoalan kemanusiaan. Memang, agama dilihat bukan sebagai domain keprihatinan duniawi, melainkan dari misteri, kebingungan, cinta, dan kesetiaan. Namun begitu, mereka percaya bahwa keimanan agama harus didukung, bukan hanya karena ia membuat kehidupan dapat ditolerir dengan memungkinkan manusia mengatasi kerasnya realitas kehidupan, melainkan juga karena ia dapat memberikan mekanisme kontrol internal terhadap penyalahgunaan individu terhadap yang lainnya, seperti demokrasi yang memfasilitasi kontrol eksternal.[177] Sorosh membuatnya jelas bahwa demokrasi, dengan penekanannya pada hak-hak, adalah pada hakikatnya berbeda dan lebih baik daripada gagasan-gagasan Al-Qur'an yang samar-samar menyinggung tentang *syura* (konsultasi) atau kesetiaan, yang diinformasikan sebagai kewajiban. "Demokrasi," menurut ulama Kadivar, "adalah sistem terbaik di dunia sekarang ini."[178]

Pemikiran agama yang baru ini menyebar tidak hanya di kalangan publik terpelajar, tetapi juga dalam seminari-seminari, atau *hawzeh*; dan bukan di kalangan ulama yang mapan, melainkan

[176]Interviu dengan Muhsin Kadivar, dalam *Zanan*, no. 87, hlm. 34—37.

[177]Sorosh, "Hasanat va Khadamat-i Din."

[178]Kadivar, perkuliahan di MESA Annual Meeting, 2002.

utamanya di kalangan ulama-ulama muda. Majalah bulanan *Kiyan* membangun pengikut-pengikut pentingnya di Qum, kota seminari Islam.[179] Ulama muda mulai mengkritik warisan budaya dan epistemologi *hawzeh-hawzeh*.[180] Pengetahuan agama tidak lagi mengambil semata-mata teks-teks tradisional, dan semakin mengandalkan literatur dari luar seminari, termasuk pemikiran-pemikiran para filsuf Barat. Fiqh kehilangan otoritasnya dalam teologi dan filsafat, sementara metode skripturalis memberi jalan pada sentralitas nalar dan hermeunetik. Refleksi-refleksi kritis baru diperdebatkan dalam jurnal-jurnal inovatif seperti *Naqd wa Nazar*, *Ma'rifat*, dan *Hawzih wa Danishgah*, yang semuanya dipublikasikan di Qum. Ghulamreza A'wani, Mustafa Malakian, Mujtahid Shabastari, dan lainnya memimpin perdebatan itu, ikut mendukung terhadap apa yang telah dirintis oleh para intelektual agama: sebuah teologi republikan, atau sebuah teologi yang merangkul cita-cita demokrasi, pluralisme agama, rasionalitas kritis, dan HAM.

Ide-ide sebagai Kekuatan Sosial

Ide-ide yang diekspresikan oleh para intelektual agama belum sempurna atau tidak sama sekali asli. Mereka juga mempunyai sedikit konsep tentang ekonomi. Memang, perdebatan dan perbedaan yang berlanjut dalam internal kelompok, terungkap dalam majalah bulanan *Kiyan*, mencatat tahapan-tahapan evolusi intelektual kelompok ini. Contohnya, gagasan tentang "masyarakat agama" tetap ambigu, sejak ia secara tiba-tiba menyinggung Amerika, salah satu dari masyarakat paling agamis di dunia. Apakah administrasi Amerika kemudian menjadi "pemerintah agama"? Beberapa perdebatan filosofis utama dari Sorosh hingga

---

[179] Interviu saya bersama Mujtahid Shabastari, Berlin, 7 Oktober 2003.

[180] Interviu dengan Mustafa Malakian, seorang guru di Seminari Qum, dalam *Rah-i Naw*, no. 13, Tir 1377 (1998).

Nuri secara simultan didasarkan pada logika dan keimanan. Sebagaimana mereka sarankan, apabila ide tentang agama adalah jujur, tetapi persepsi kita tentang bal itu adalab tidak, lalu bagaimana kita tahu tentang kejujuran atau keasliannya? Tampak bahwa kejujuran agama adalah semata-mata sebuah determinasi keimanan lebih dari sekadar deduksi logis. Hal ini berada dalam spirit sebagaimana konsep keimanan Nuri yang mengecualikan Tuhan dari teori relativisme ("kecuali Tuhan, tidak ada yang absolut dalam Islam") sambil membuat alasan logis. Di sisi lain, epistemologi yang diadopsi oleh para intelektual agama dapat ditemukan di kalangan para modernis Islam lainnya di dunia muslim seperti Muhammad Arkoun Aljazair, Hassan Hanafi Mesir, Syahrur Siria, dan Nasr Abu Zayd Mesir sekuler, untuk menyebut sarjana-sarjana yang kaya tentang pluralisme agama.[181]

Tetapi, signifikansi ide-ide ini dalam konteks masyarakat Iran tidak terletak pada orisinilitasnya, tetapi dalam tuntutan populer mereka di bawah negara Islam yang sadar diri. Pandangan ini tidak hanya mengguncang landasan konseptual ulama dan seminari-seminari teologis tradisional, tetapi juga memaksa mereka memikirkan kembali perspektif mereka selama ini; konvergensi mereka dengan keluhan-keluhan politik masyarakat menyumbangkan terbangunnya kekuatan sosial. Namun begitu, apa yang ingin diekspresikan oleh generasi muda terdapat dalam luwesnya bahasa intelektual. Ide-ide ini mengumpulkan dukungan utama dari individu-individu muda terpelajar dan sangat agamis, dan juga dari kalangan orang-orang Iran sekuler, khususnya kelas-kelas menengah yang termarginalkan secara politik.[182] *Kiyan*, publikasi

---

[181]Lihat, misalnya, Plantinga, *Christianity and Plurality*; Wentz, *The Culture of Religious Pluralism*.

[182]Audiens awal untuk ide-ide ini, menurut sebuah survei yang dibawa oleh majalah bulanan *Kiyan*, publikasi utama dari para intelektual agama, adalah laki-laki dan berusia sekitar 30 tahun. Sekitar separonya telah menikah, sepertiganya adalah mahasiswa, dan sisanya pekerja di sektor negara. Hampir 80 persen muslim yang

kelompok pendukung pemikiran agama baru ini, umpamanya, mengklaim 100.000 pembaca pada tahun 1995. Tetapi, ide-ide ini mengasumsikan sirkulasi yang lebih luas melalui gedung-gedung kuliah, masjid, dan surat kabar. Mungkin dengan lebih serius, mereka mengamankan pengikut yang signifikan dari kalangan mahasiswa teologi. Ulama Muhammad Mujtahid Shabastari melaporkan sebuah pergeseran signifikan dalam pandangan dunia keagamaan generasi muda ulama, tercermin dalam kepentingan baru terhadap "pluralisme agama."[183] Perdebatan yang diluncurkan dalam *Kiyan* telah diatur agar mampu menembus Seminari Qum, supaya mahasiswa Ayatollah Misbah Yazdi yang konservatif turut berpartisipasi dalam jurnal itu.[184]

Sebagai inti gerakan, formasi kelompok tersebut mengulang tahun 1991, ketika Muhammad Khatami, yang baru saja keluar dari kementerian kebudayaan, mengekspresikan kebutuhannya terhadap "para intelektual agama." Awalnya, beberapa pemikir mulai menerbitkan esai-esai dalam *Kayhani Farhangi* dengan tujuan "rasionalisasi studi-studi keagamaan dan membawanya menjadi perdebatan publik." Walaupun Kementerian Kebudayaan Khatami (1988-1990) telah mendorong publikasi-publikasi intelektual, tetapi wilayahnya masih terbatas.[185] Setelah *Kayhani Farhangi* dihentikan oleh Rahbar Khameini tahun 1990, kelompok tersebut kemudian mendirikan majalah *Kiyan* bulanan (di bawah Reza Tehrani dan Mashallah Shamsulva'izin) dan majalah per-

---

taat, 20 persennya sekuler. Lihat *Kiyan*, vol. 5, no. 26 Agustus—September 1995, hlm. 46—49.

[183]Muhammad Mujtahid Shabastari, perkuliahan di Berlin, 1997; juga interviu saya dengan Shabastari di Berlin, November 2003.

[184]Menurut Mashallah Shamsulva'izin, editor *Kiyan*, interviu di Teheran, 4 Januari 2004.

[185]Pada tahun 1989-1990, sekitar 91 publikasi baru muncul, dan menjelang 1993, 78 publikasi lain menyusul. Lihat Farhang, "Karnamih-i Panjsalih-i Gushayish-i Tazih-i Matbu'ati."

empuan, *Zanan,* yang berhaluan feminis. Lalu karya-karya kesarjanaan lain tentang epistemologi dan pemikiran keagamaan terbit di Seminari Qum, seperti *Naqd wa Nazar, Ma'rifat, Hawzih wa Danishgah, Fararah,* dan menemukan jalannya di lingkaran intelektual. Tetapi, di markas besar *Kiyan* Teheran-lah kebebasan intelektual pemikiran kelompok pos-Islamisme mulai terbentuk: mahasiswa dan para pemikir berkumpul untuk kuliah-kuliah mingguan, seminar, dan diskusi yang mana Sorosh dan sekitar 40 penulis muslim lainnya aktif berkontribusi.[186] Kelompok-kelompok baca, yang mana Khatami menjadi salah seorang partisipan yang aktif, membaca Machiavelli, Dante Alighieri, dan esai Galileo tentang agama sebagai ratu sains (Letter to Grand Duchess Christina). Yang lain mengkaji konsep ketuhanan Christopher Hill dan Revolusi Inggris. Perkumpulan-perkumpulan diorganisir di masjid, di huseiniya, dan di rumah-rumah. Ketika Sorosh dilarang memberikan kuliah di aula-aula kampus, dia mengorganisir pelajaran-pelajaran di Huseiniya Syuhada' dan di perkumpulan-perkumpulan privat.[187] Walaupun Sorosh tetap menjadi mentor intelektual dari kelompok ini, yang lain (seperti Alavitabar, Burqani, Muhajirani, kadivar, Nuri, dan Mujtahid Shabastari) nantinya ikut bergabung memimpin gerakan yang baru lahir ini. Pada saat yang bersamaan, para aktivis agama liberal melakukan rapat-rapat umum bulanan di sekitar Irani Farda, sementara lingkaran-lingkaran baru di Seminari Qum, dengan para partisipan seperti Mustafa Malakian dan mahasiswanya Ayatollah Muntazari, bekerja melalui *Naqd wa Nazar*, dan para intelektual sekuler mendirikan Guftugu dan sejumlah publikasi sosial kesusastraan.[188]

[186]Mereka termasuk Mujtahid Shabastari, Alireza Alavitabar, Muhsin Kadivar, dan Said Hajjarian. Interviu dengan Shamsulva'izin, 2004.

[187]Jala'ipur, *Pas az Duvvum-i Khurdad,* hlm. 44—45. Juga interviu dengan para partisipan dalam kelompok ini, Agustus 2006.

[188]Pada tahun 1994 perdebatan yang berlangsung panas di masyarakat memaksa Kantor Perhimpunan Para ahli Qum (*Majlis-i Khibrigan*) untuk memulai

Para intelektual agama segera menemukan pertanyaan strategis: mau ke mana setelah dari sini? Beberapa orang, seperti Syamsulva'izin dan Jala'ipur, percaya bahwa mereka seharusnya membawa ide-ide mereka ke tengah-tengah masyarakat dengan mendirikan kajian harian dan sebuah partai politik. Akhirnya, mereka mengajukan otorisasi resmi untuk mengadakan sebuah "Koalisi para Intelektual Agama." Walaupun otorisasi resmi ditolak, kemajuan telah dibuat pada front pers. Ata'ullah Muhajirani mendirikan mingguan *Bahman* tahun 1995, Abbas Abdi menerbitkan *Bahar* beberapa bulan kemudian, dan triwulanan *Kitabi Naqd*, yang mencakup tema-tema sekularisme dan pluralisme agama, muncul di toko-toko buku selama musim dingin 1996. Tetapi, *Bahman* menerbitkan tidak lebih dari 17 isu dan *Bahar* hanya tiga isu sebelum mereka dipaksa oleh kejaksaan konservatif untuk tutup. Akibat dari tekanan kelompok Islamisme konservatif ini menguatkan keprihatinan lain dari kelompok tersebut bahwa mereka masih prematur untuk terikat dengan ukuran-ukuran atau ide-ide radikal di atas sebab hal itu akan memancing reaksi kurang baik. Untuk meluaskan proyek diskursifnya pada skala massif, kelompok ini merasa perlu menunggu iklim perpolitikan yang lebih terbuka. Tetapi, untuk menciptakan kesempatan semacam itu, permasalahan tentang kekuasaan politik harus ditanggapi terlebih dahulu.

---

perputaran riset dan diskusi mereka sendiri. Sejumlah proyek seperti "*Marja'iyyat* dan Leadership" (*Marja'iyyat va Rahbari*) dan "Electing atau Appointing" (*Intikhābya Intisāb*) menggali ide tentang *vilayat-i faqih*. Di sini seorang anggota pos-Islamisme Muhsin Kadivar berkonfrontasi dengan klerik-klerik konservatif seperti Ayatollah Meshkini, Misbah Yazdi, dan Muhsin Kharazi tentang apakah kepemerintahan dalam Islam adalah untuk mewakili (wakil) rakyat atau menguasai (penguasa) mereka. Beberapa perdebatan berlangsung hingga berlangsung selama 8 jam; interviu bersama Muhsin Kadivar, Amman, 6 Maret 2004.

PEMERINTAHAN KELOMPOK POS-ISLAMISME: DARI "DEMOKRASI AGAMA" MENUJU DEMOKRASI SEKULER

Pada saat perempuan muslim, aktivis mahasiswa, para intelektual, dan pegawai negeri sedang memobilisasi konstituen mereka untuk melakukan perubahan sosial dan ideasional, "para intelektual agama" mulai mempertimbangkan bagaimana gerakan-gerakan masyarakat sipil ini dapat ditopang dan bagaimana energi yang besar dari warga negara dapat diterjemahkan ke dalam perubahan politik pada tingkat negara. Jadi "perkembangan politik" menjadi keasyikan kelompok ini, dan tujuan utamanya adalah demokratisasi negara Islam yang patrimonial ini. Sementara berkeinginan mempertahankan arah "Islam" dalam sistem ini, mereka menekankan untuk mempertinggi dimensi-dimensi "kerepublikan"-nya, sambil berharap dapat merealisasikan apa yang kemudian dikenal sebagai model baru "demokrasi agama."

Ide tentang "pembangunan politik" berasal dari pengujian kembali para intelektual agama terhadap struktur politik Iran tahun 1990-an awal. Hal ini diformulasikan dalam model yang sistematis oleh tim riset yang dikepalai oleh Sa'id Hajjariyan, pakar strategi paling inovatif dari sayap kiri demokrasi agama. Hajjariyan, seorang penganut ide-ide Syari'ati, telah aktif dalam sebuah masjid lokal Teheran Selatan selama tahun 1970-an. Setelah revolusi, dia bekerja di unit intelijen tandingan sampai tahun 1984, setelah sebelumnya ikut mendirikan Kementerian Intelijen pertama dan bekerja sebagai deputi menterinya. Tahun 1989, dia mendirikan Biro Politik di bawah Pusat Studi Strategis Presiden (PSS). Diluncurkan di bawah Presiden Rafsanjani, PSS menjadi pusat organisasi dan intelektual para reformer politik. Hajjariyan membawa serta ahli-ahli strategi politik pos-Islamisme yang paling berbakat, menugasi masing-masing mereka dengan proyek tertentu. Musavi Khoiniha (seorang ulama yang telah

membawa mahasiswa menduduki kedutaan Amerika) menjadi dirjen pusatnya; Bahzad Nabawi berperan sebagai seorang ahli strategi utama; Abbas Abdi, Mohammad Reza Tajik, dan Khusru Tahrani dibebani "pengkajian budaya"; dan Muhsin Kadivar menjadi direktur program "pemikiran politik Islam," termasuk sekitar 70 proyek yang ditanganinya.[189] Sementara itu, Mustafa Tajzadeh, Muhsin Aramin, Alireza Alavitabar, Majid Muhammadi, dan Hashem Aghajari (yang terkait dengan Organisasi Mujahidin-nya Revolusi Islam), membangun proyek dengan tema-tema seperti budaya politik Iran, perwatakan negara, modernisasi, teori politik dan strategi, dan teori-teori revolusi.[190]

Di dalam PSS, Hajjariyan meluncurkan proyek tentang "pembangunan politik" berbarengan dengan tindakan Presiden Rafsanjani memulai "pembangunan ekonomi" atau program penyesuaian struktural.[191] Tim tersebut bekerja untuk beragam aspek tentang reformasi politik, memulai teori-teori politik yang secara ironis berakar dalam teori modernisasi Amerika Utara. Hajjariyan menyimpulkan bahwa pembangunan politik adalah penting, pertama, sebab ia merupakan prasyarat pembangunan ekonomi (sama

---

[189] Aktivitas intelektual Muhsin Kadivar di sini menghasilkan tiga volume buku penting tentang pemikiran politik Syi'ah (*Nazarihaa-yi Dawlat*) di mana dia melacak genealogi pemikiran tentang *vilayat-i faqih*, dan menyimpulkan bahwa ia merupakan sebuah inovasi mutakhir (akhir abad 19). Interviu bersama Muhsin Kadivar, 2004.

[190] Interviu dengan Tajzadeh, dalam *Payam-i Imruz*, no. 41, Mahr 1379 (2000), hlm. 42—43. Lihat juga interviu dengan Sa'id Hajjaniyan, dalam *Waqā'i-i Itifaqiyyih*, 27 Tir 1383 (2004). Meskipun banyak mantan pelaku revolusi, setelah perjuangan tersebut, telah kembali ke perkuliahan atau belajar bahasa asing sebagai persyaratan dalam studi sosial politik, perkembangan intelektual mereka khususnya dibangun oleh tokoh rendah hati bernama Husayn Bashiriyyih, seorang profesor politik, khususnya untuk penulisan dan penerjemahan survei-survei utama tentang teori politik, termasuk karya-karya dari Hobbs, Marx, Habermas, Foucault, Martin Luther, Darwin, dan Churchill.

[191] Untuk mendapatkan narasinya, lihat interviu Baqi dengan Hajjariyan dalam Baqi, *Barayi-i Tarikh*.

dengan gagasan bahwa demokrasi adalah alat untuk pertumbuhan ekonomi),[192] dan, kedua, sebab ia dapat memuat akibat-akibat dari pertumbuhan ekonomi—ketidaksetaraan dan kerusuhan sosial.[193] Selain kerja konseptual, tim tersebut juga prihatin dengan permasalahan praktis, karena itu mereka mendirikan kampus untuk melatih para intelektual dan kader; mempromosikan organisasi-organisasi *civil society*, utamanya Organisasi Mujahidin dari Revolusi Islam; dan meluncurkan harian *Salam*. Penemuan-penemuan studi selanjutnya dimuat dalam majalah bulanan *Rahburd*, dan kemudian dalam *'Asri Ma*.

Kelompok ini memunculkan perdebatan yang belum pernah terjadi sebelumnya tentang perwatakan negara-agama di Iran, sering mempertanyakan relevansi konsep *wilayatul faqih*, pondasi doktrinal negara Islam. Dalam pembacaan yang baru ini, "negara-agama" menerima legitimasi kehendak masyarakat, wakil Tuhan di muka bumi.[194] Dan "masyarakat" tidak seharusnya diperlakukan sebagai umat yang homogen. Tetapi, pluralitas pandangan, orientasi, dan gaya hidup mereka harus diakui.[195] Baik agama maupun negara mencapai bentuk-bentuk idealnya hanya ketika memainkan peran-peran paling minimal dalam menghadirkan fungsi-fungsi khususnya.[196] Jadi, "pemisahan lembaga agama dan negara" menjadi penting sebagai sebuah prasyarat bagi republik agama yang ideal.[197] Bagi kelompok ini, ide tentang *wilayatul faqih*

---

[192]Sebagaimana didiskusikan oleh Przeworski, "The Rule of Theory in Comparative Politics," hlm. 1049.

[193]Hajjariyan, dalam Baqi, *Barayi-i Tarikh*, hlm. 45—46.

[194]Nuri, *Shukaran*, hlm. 262.

[195]*Ibid*., hlm. 255.

[196]Diungkapkan oleh Nuri, Sorosh, Jala'ipur, dan lainnya. Lihat juga Ashkivary, diinterviu dalam *Shahrvand*, no. 491, 20 Juni 2000 (www.shahrvand.com).

[197]Nuri, *Shukaran*, hlm. 226. Lihat juga Jala'ipur, diinterviu oleh David Hirst, "Modernists' Take on Iran's Mullas," www.wolfie.guardian.co.uk (4 Desember 1998).

bukanlah apa-apa, melainkan sebuah inovasi dari Ayatollah Khomeini yang perlu dikembangkan sehingga ide tersebut bisa menjadi subjek yang bisa dimodifikasi atau dihilangkan apabila masyarakat membutuhkan hal itu.[198] Untuk memulai sebuah proses modifikasi, mereka lebih memilih pemilihan pemimpin tertinggi untuk masa terbatas dengan pengambilan suara langsung (lebih dari sekadar voting oleh Gabungan Para Ahli Agama). Juga, *faqih* seharusnya tetap dapat dimintai pertanggungjawaban dan kekuasaannya harus dibatasi. Dengan bahasa sederhana, pimpinan tertinggi harus berperan sebagai pemimpin spiritual, bukan politik.[199] Dalam model ini, Republik Islam Iran dapat menjadi demokratis seperti halnya Kerajaan Inggris, di mana negara tidak perlu berurusan dengan apa atau bagaimana masyarakat seharusnya percaya, takut, makan, atau beraksi dalam kehidupan privat mereka.[200]

Pemerintahan pos-Islamisme memerlukan "sekularisasi" (pemisahan institusional antara agama dan negara), tetapi bukan "sekularisme" yang berarti mengurangi signifikansi agama di masyarakat. Secara luas, tatanan politik yang diproyeksikan adalah untuk memadukan "Islam dan republikanisme, agama dan demokrasi, revolusi dan reformasi, kesatuan dan keragaman, partisipasi dan kompetisi, kemerdekaan dan kebebasan, negara yang kuat dan masyarakat yang kuat, etika dan politik, dunia

---

[198] Ganji, *Talaqqi-yi Fashisti,* hlm. 100. Memang, konsep tentang *vilayat-i faqih* telah absen dalam konstitusi awal, yang telah dibuktikan baik oleh Dewan Revolusi maupun Ayatollah Khomeini. Hanya karena desakan dari beberapa orang klerik sajalah sehingga ia akhirnya dimasukkan dalam draft final (hal ini menurut presiden terdahulu Hashemi Rafsanjani, yang juga menjadi seorang anggota Dewan Revolusi yang dibentuk selama revolusi berlangsung.)

[199] Lihat Jala'ipur, *Pas az Duvvum-i Khurdad,* hlm. 191. Ganji, *Rah-i Naw,* no. 20, 14 Shahrivar 1377 (1998). Beberapa pandangan ini juga ditekankan oleh ayatollah-ayatollah lain seperti Hashemi Rafsanjani dan khususnya Ayatollah Javadi Amuli; lihat *Majallih-i Hukumat-i Islami,* no. 8, Summer 1377 (1998), hlm. 28—29.

[200] Ganji, *Islahgari-yi Mi'maranih,* hlm.54.

sekarang ini dan alam akhirat nanti, Tuhan dan masyarakat."[201] Unsur-unsur persilangan ini diringkaskan dalam gagasan Khatami tentang "demokrasi agama," untuk memandu kebijakan-kebijakan nasional atas budaya, ekonomi, dan hubungan internasional. Kebijakan tentang isu-isu tabu seperti hubungan-hubungan dengan Amerika, proses perdamaian Timur Tengah, Israel, dan investasi asing diformulasikan hanya menurut "kepentingan-kepentingan nasional" yang ditentukan oleh perwakilan yang dipilih oleh rakyat.[202] Dialog peradaban Presiden Khatami dan perbaikan bertahap tentang hubungan dengan banyak negara Arab, Asia, dan Eropa mewakili visi baru itu.

Sekalipun telah lebih satu dekade pembicaraan mengenai "demokrasi agama," pengertian pasti istilah tersebut masih tetap tidak jelas.[203] Umumnya, ia merujuk pada upaya untuk mendemokratisasi sistem Islam patrimonial tanpa kehilangan sisi etika keagamaan. Juga karena nilai intrinsiknya, kelompok pos-Islamisme berpendapat, sensibilitas agama perlu dihormati apabila modernitas dan demokrasi diharapkan bisa berhasil di masyarakat muslim seperti Iran.[204] Tetapi, tempat yang tepat bagi agama dalam sistem demokrasi yang mereka proyeksikan tetap diusahakan, dan kondisi perubahan politik masih terus ber-

---

[201] *Bahar*, 2 Khurdad, 1379 (2000), hlm. 2.

[202] Abdullah Nuri, umpamanya, beralasan dalam pengadilannya bahwa kita seharusnya mempertimbangakan pendekatan Khomeini terhadap Amerika, proses perdamaian Timur Tengah, dan Israel dari sisi historis. Singkatnya, masa telah berubah, dan kita seharusnya mempertimbangkan sikap kita terhadap isu-isu ini. Lihat Nuri, *Shukaran-i Islah*, hlm. 128, 139, 145, dan 149.

[203] Ini diakui oleh Yusifi Ashkivary, yang berpendapat bahwa kita perlu menemukan jawaban dari pertanyaan tentang hubungan antara agama dan Negara. "Apakah Islam mengajukan bentuk khusus suatu negara? Apakah hukum-hukum agama itu abadi? Apakah negara akan memiliki sebuah kewajiban khusus terhadap agama?" Lihat interviunya dalam *Shahrvand*, no. 491, 20 Juni 2000.

[204] Lihat, umpamanya, Hashim Aghajari, seorang pemimpin OMIR dan anggota Parlemen, dalam *Iran*, 5 Urdibahasht 1379 (2000).

kembang. Sementara cukup bagi beberapa orang bahwa negara demokrasi ideal tidak bertentangan dengan agama, yang lain seperti Sorosh, memahami negara-agama sebagai sesuatu yang merespons sensibilitas dan kepentingan penduduk yang agamis. Beberapa orang percaya bahwa karakter Islam negara adalah termasuk "etika dan ukuran-ukuran moral penguasanya; jika tidak, "99 persen darinya [demokrasi agama] akan menyerupai negara demokrasi lain di dunia ini."[205] Bagi ulama Mujtahid Shabastari, "aturan-aturan kitab suci keagamaan" mengatur hubungan antara individu dan Tuhan, tetapi demokrasi yang dilandaskan pada HAM akan cukup mengorganisasi hubungan antarindividu dalam masyarakat Islam. "Tidak ada hal-hal seperti demokrasi Islam dan non-Islam. Yang ada hanyalah demokrasi atau kediktatoran," simpulnya.[206] Akhirnya, para pengikut Manifesto Republikan yang diselenggarakan Akbar Ganji, Jala'ipur, kemudian Alavitabar dan yang lain, perlu menghapus kata "agama" dari "demokrasi agama," bukan hanya karena demokrasi sendiri akan memenuhi keinginan masyarakat agama, melainkan kelompok Islamisme konservatif mungkin lebih sesuai dengan istilah itu sehingga membuatnya tidak berarti.[207]

Tetapi, siapa saja yang akan terlibat dalam model demokrasi ini? Banyak yang memilih sebuah pemerintahan yang inklusif yang teringkas dalam diktat, "Iran, untuk semua bangsa Iran," terlepas dari afiliasi keagamaan, politik, atau ideologi tertentu. "Hak-hak warga negara tak bersyarat," tulis Sa'id Hajjariyan, "saya lebih khawatir tentang gagasan HAM dan hak-hak warga negara model

[205]Jala'ipur, dalam sebuah interviu dengan David Hirst, www.wolfie.guardian.co.uk [4 Desember 1998].

[206]Mujtahid Shabastari, *Naqdi bar Qira'at-i Rasmi* az *Din*, hlm. 144.

[207]Lihat Hamidreza Jala'ipur, artikel tak berjudul dalam website *Ruyadad*, 15 Mahr 1381 (2002). Untuk sumber-sumber pandangan lain tentang demokrasi, lihat Mujtahid Sha-bastari, "Dimukrasi-yi Dini"; 'Alavitabar, "Questions about Religious Democracy."

Reza Pahlevi (anak dari Shah terakhir). Tetapi, saya juga akan menggunakan hak saya untuk menentang gagasannya tentang bangsa ini."[208] Muhammad Khatami sering memakai ide demokrasi Rosa Luxemburg dalam memaksudkan "kebebasan beroposisi" dan perlindungan minoritas.

Pertanyaan tentang bagaimana merealisasikan pemerintahan yang demikian ini adalah lebih menantang. Keinginan ini bisa dicapai melalui sebuah strategi *nonviolen,* melalui mobilisasi sosial dan aktivisme gerakan sosial—"mobilisasi dari bawah dan bernegosiasi ke atas." Mobilisasi dari bawah dengan cara-cara aktivisme yang meluas dari pemuda, mahasiswa, perempuan, dan kelas-kelas menengah. Negosiasi ke atas harus memenangkan elemen-elemen kekuasaan negara. Dari sinilah, dimulainya ide tentang nominasi intelektual pos-Islamisme untuk mencalonkan diri sebagai presiden tahun 1977. Strategi kampanye yang dipimpin oleh Sa'id Hajjariyan, didasarkan pada riset sosial tahunan di PSS, menghasilkan kemenangan yang menentukan. Pada bulan Mei 1997, Muhammad Khatami terpilih menjadi presiden republik ini. Kemenangan pemikiran baru ini menyebabkan banyak intelektual yang berpihak kepadanya masuk ke dalam pemerintahan baru tersebut sebagai menteri (Nuri, Muhajirani, dan Habibullah Bitaraf), deputi menteri (Tajzadeh dan Burqani), para penasihat (Hajjariyan), dan lusinan deputi parlementer. Yang lain kembali pada jurnalisme dan dalam dua tahunan menciptakan "pers yang efektif secara sosial, paling bebas dan paling profesional dalam sejarah agama."[209]

Ide-ide yang dibangun oleh para intelektual agama dan dilembagakan oleh presiden terpilih Khatami membawa formasi

[208] Hajjariyan, sebuah surat kepada Roya Monfared, seorang sosiolog berbeda yang tinggal di luar negeri; diterbitkan dalam website *Iran-i Imruz,* 15 Shahrivar 1380.

[209] Statemen ini dibuat oleh seorang jurnalis sekuler veteran, Mas'ud Bahnud, dalam sebuah interviu dengan *Iran,* 15 Tir 1379 (2000).

gerakan reformasi. Untuk pertama kalinya dalam sejarah Iran, para intelektual merangkum masyarakat akar rumput maupun negara. Meningkatkan partisipasi kekuatan politik dari gerakan-gerakan sosial yang gigih, mewujudkan janji-janji membangun model demokrasi yang sesuai dengan kondisi masyarakat muslim.

MENJELASKAN PERUBAHAN

Mengapa pos-Islamisme, sebagai sebuah kondisi, proyek, dan gerakan, bisa terjadi? Paling tidak ada tiga faktor yang secara luas bisa menjawab: *pertama*, kegagalan dan pro-kontra proyek Islamisme memerlukan komitmen pemikiran Islamisme dari dalam; *kedua*, perubahan sosial (meningkatnya melek huruf, urbanisasi, dan perubahan ekonomi) membangkitkan aktor-aktor (kelas menengah, pemuda, perempuan-perempuan yang semakin terpelajar) secara bersama-sama membentuk kesadaran kolektif masyarakat urban yang mendesakkan transformasi sosial dan politik; dan *ketiga*, konteks perubahan-perubahan global yang terjadi.

Proyek Islamisme yang diprogramkan oleh negara Islam berkomitmen menghidupkan ketidaksepakatan karena ia dibawa bukan oleh gerakan sosial yang merambah dari bawah, melainkan dari atas, oleh elite politik yang terpecah di bawah tekanan yang permanen dari masyarakat akar rumput yang sangat tekun. Tercipta dari luka kecil, kemudian menjadi benturan dalam eksperimentasi. Sistem *wilayatul faqih* ditentang dari awal oleh mayoritas ulama besar Syi'ah,[210] dan watak patrimonial negara

---

[210] Ini semua termasuk Ayatollah 'Abd al-Qasim Musavi Khu'i (w. 1992 di Najaf), Ayatollah Kazim Shari'atmadani (w. 1983), Ayatollah Muhammad Reza Golpaigani, Ayatollah Araki, dan Ayatollah Muntazari (yang melihat satu-satunya peran pengawasan bagi *vali-i faqih*). Juga, Ayatollah Shirazi, seorang pemimpin Syi'ah Bahrain, dan Syaikh Muhammad Fadhlullah (pemimpin Syi'ah Lebanon) tidak mendukung *vilayat-i faqih* Khomeini; interviu saya, Desember 2005, Beirut.

Islam mengeluarkan banyak orang dari partisipasi politik. Walaupun *faqih* memerintah di samping parlemen terpilih, hambatan pembentukan partai-partai politik dan kekuatan veto dari Dewan Pengawal meminggirkan kecenderungan-kecenderungan politik lainnya. Bahkan beberapa pendukung fanatik sistem ini dirusak secara moral oleh kontrol politik berlebihan dari pemerintah dan oleh perkelahian golongan. Sekutu-sekutu lama (seperti Ayatollah Kazim Shari'atmadari, Mahdi Bazargan, Sadiq Qutbzadih, Ayatollah Husein Ali Muntazari, dan Abul Hasan Bani Sadr) membelot menjadi musuh, dan kelompok kiri sekuler, organisasi-organisasi politik etnik, dan Organisasi-organisasi Mujahidini Khalqi, yang telah menjalankan perjuangan perang melawan rezim di awal tahun 1980-an, secara kasar ditindas.[211] Pengawasan, penjara, dan pengeksekusian para penentang menjadi aturan saat itu.

Di samping itu, sistem perekonomian yang dikembangkan justru menyengsarakan. "Ekonomi Islam" tetap menjadi "mimpi yang diperselisihkan"[212] dan akhirnya setuju dengan ekonomi kapitalis yang sering terkacaukan dan terselewengkan. Distribusi pendapatan berkembang sedikit: tahun 1977, yang tertinggi 20 persen dari penduduk memperoleh 57.3 persen dari pendapatan negara, sedangkan yang terendah 40 persen memperoleh 11.28 persen; tahun 1991, yang tertinggi 20 persennya memperoleh separo dari semua pendapatan sedangkan yang terendah 40 persen memperoleh 13.4 persen.[213] Meskipun begitu, selama periode ini pendapatan per kapita turun hampir separo. Blokade

---

[211]Lihat Muntazari, *Khatirat-i Ayatul'lah Husayn Muntazari*, yang tidak bertanggal, tapi muncul di tahun 2001 di Amerika; Bazargan, *Shast Sal Khidmat va Muqawimat*; lihat juga beragam laporan oleh Amnesty International covering tahun 1980-an.

[212]Untuk elaborasi yang sangat bagus tentang ekonomi Islam di Iran, lihat Behdad, "A Disputed Utopia."

[213]Lihat Karbasian, "The Process of Income Distribution in Iran," hlm. 44. Lihat juga Behdad, "Winners and Losers."

ekonomi, biaya perang yang menguras kas negara (sekitar 90 juta dolar),[214] dan penurunan besar harga minyak internasional menyumbangkan kemunduran ini, tetapi kesalahan manajemen ekonomi dan kurangnya keamanan untuk pengumpulan modal juga memainkan peran yang melemahkan. Indikator-indikator pembangunan yang menggelisahkan dalam Pelita Pertama (1989-1994) menggembar-gemborkan akhir masa keemasan negara pemodal. Kemudian, veteran-veteran perang Islam yang masih muda, dikecewakan oleh retorika paling populer dari negara Islam, membuat kerusuhan di Islamshahr, Shiraz, Mashdad, Arak, dan Khoramabad.[215]

Para buruh pabrik industri hampir tidak pernah melakukan gerakan mogok kerja dalam mempertahankan kekuatan yang mereka punya, sedangkan para profesional dan kelas menengah yang bergaji tinggi—kelompok-kelompok pra-revolusi yang berprevilese—diporak-porandakan oleh inflasi dan resesi. Keluarga-keluarga kelas menengah, sebagaimana partner tanding mereka Mesir, mengambil beberapa pekerjaan informal untuk mempertahankan standar hidup mereka. Negara melakukan kontrol terhadap perilaku dan waktu senggang individu, dan regulasi moral terhadap perempuan khususnya, perempuan kelas menengah yang frustasi dan pemuda kota. Di kampus-kampus, "Revolusi Kebudayaan" memecat 180.000 mahasiswa dan dua dari setiap tiga anggota fakultas.[216] Tekanan ekonomi, penindasan politik, dan kontrol sosial terhadap gaya hidup borjuis menyebabkan "pengosongan otak" terbesar dalam sejarah modern Iran.

[214]Gambaran ini dikutip oleh Muhsin Reza'i, komandan terdahulu dari Pengawal Revolusi, dalam *Iran-i Farda*, no. 44, Tir 1377 (1998), hlm. 16.

[215]Tentang kerusuhan kota tahun 1990-an, lihat Bayat, *Street Politics*, hlm. 106—08.

[216]Dilaporkan oleh Presiden Universitas Teheran selama Revolusi Budaya, Muhammad Malaki; lihat Malaki, "The Students and the Cultural Revolution," hlm. 18.

Diperkirakan 3 juta orang Iran pergi ke luar negeri.[217] Orang-orang kaya dan berketrampilan pergi ke Barat, dan kelas buruh pergi ke Timur: Jepang, Asia Tenggara, dan negara-negara Teluk Persia.[218] Menjelang awal tahun 2000, para imigran Iran menyumbangkan devisa negara di atas 50 juta dolar dari Turki dan negara-negara Arab, dan 400 juta dolar yang mengejutkan dari Amerika, Eropa, dan Cina.[219]

Dengan berakhirnya eksepsionalisme revolusi dan mulainya normalisasi pasca perang Iran-Irak, realitas-realitas kehidupan perekonomian dan pendapatan mulai dari gaji, makanan, perumahan, dan kebebasan individu meminggirkan ideologi dan altruisme. "Sistem *wilayati faqih* menunjukkan keterbatasan-keterbatasannya," demikian pengakuan kaum Khomeinian garis keras yang telah menyeberang dari masa lalu revolusinya.[220] "Menjadi jelas bahwa [walaupun] banyak slogan... seperti keadilan, dan pertahanan para pekerja dan yang tercabut... negara adalah, sebagai ganti pendekatan utopisnya [di antaranya sistem Islam dunia] didorong mundur."[221] Menjelang awal 1990-an, permasalahan sosial yang diasosiasikan dengan kriminal, perceraian, perilaku menyimpang, eksklusif, apatis, kepadatan penduduk yang meningkat, dan pertengkaran harian perempuan dengan polisi

[217]Untuk sebuah diskusi yang menarik, lihat Turbat, "Fanar-i Maghzha az Iran bih Amrika."

[218]Menurut seorang petugas, sekitar 80 persen pemenang olimpiade sains dari Iran telah berangkat ke universitas-universitas Barat; *Jumhūri-i Islāmi,* 15 Shahnivar 1379 (1990). Menurut menteri sains dan teknologi, sejumlah 22,000 akademisi dan industriawan terdepan pergi meninggalkan Iran selama tahun 2000 saja; dikutip di IRNA, Mei 2001.

[219]Lihat Turbat, "Farar-i Maghzha az Iran bih Amrika, hlm. 78; lihat juga harian *Iran,* 19 Februari 2002, hlm. 2.

[220]Interviu dengan Tabarzadi, seorang pemimpin mahasiswa Islamisme garis keras, dalam *Huviyyat-i Khish,* 1 Mei 1999, hlm. 8. Diterjemahkan oleh dan dikutip dalam Yaghmaian, "Student Movement," hlm. 35.

[221]Interviu dengan Tabarzadi.

moral, telah menghadapkan muslim Iran dengan sebuah pertanyaan sederhana: "Apakah ini jenis masyarakat Islam yang sedang kita bangun?" Apabila di Mesir, kekalahan dalam perang (melawan Israel) mendorong sentimen-sentimen Islamisme, di Iran menyebabkan banyak orang memikirkan kembali proyek yang sama persis. Para pemimpin Islam yang ditakuti masyarakat mungkin mengasosiasikan semua penyakit sosial ini pada masyarakat Islam dan penyelewengan darinya. Kepanikan moral ini mempunyai landasan-landasan objektif dan kuat. Para pemimpin yang kritis-diri mengakui, "kita telah maju dalam trend-trend keagamaan... tetapi tidak dalam hakikatnya."[222] "Dengan kekeliruan kita," mengakui Ayatollah Musavi Ardabili, "kita telah mengalienasi ¾ masyarakat... Kita bertanggung jawab terhadap penciptaan citra Islam yang keras, menjijikkan, mengerikan, kaku, irrasional, anti sains, tidak etis, dan tidak manusiawi."[223]

Sebuah survei yang dilakukan oleh Kotapraja Teheran menggambarkan keberagamaan privat yang suram di bawah negara Islam: 73 persen masyarakat Teheran tidak shalat dan 17 persen melakukannya kadangkala. Penggunaan obat-obatan terlarang dan perceraian meningkat tajam, dan kebejatan moral meningkat hampir 635 persen tahun 1999.[224] Hingga sampai 2 juta orang Iran dilaporkan kecanduan narkoba. Tahun 1996, separo rumah tangga masyarakat Iran mengisi lebih dari 3 juta gugatan kriminal dan legal di pengadilan negeri yang menjanjikan perdamaian dan keharmonisan sosial.[225] "Solidaritas Islam" hanyalah mitos semata.

[222]Lihat Kadivar, *Baha-yi Azadi*, hlm. 146.

[223]*Itila'at*, 15 Faivardin 1377 (1998), dikutip dalam *Iran-i Farda*, no. 42, Urdibahasht 1377 (1998), hlm. 34.

[224]Dilaporkan oleh Hujjatul Islam Muhammad 'Ali Zam, kepala Departemen Kebudayaan dan Seni Kotapraja Teheran, dikutip dalam *Bahār*, 15 Tir 1379 (2000), hlm. 13.

[225]Lihat Nuruzi, "Nigahi bi Amār-i Huquqi."

Pemuda, sebagai anak dari revolusi, adalah yang paling memprihatinkan. Menjelang tahun 1996, Iran menjadi salah satu populasi termuda di dunia: dua pertiganya di bawah usia 30 tahun. Pengawasan waktu senggang dan penindasan hasrat pemuda yang dilakukan rezim telah mengasingkan mereka dari otoritas-otoritas Islamisme. Para petugas dibuat panik ketika survei menyingkap pengabaian dan permusuhan yang meningkat dari pemuda terhadap agama, ulama, dan negara-agama. Negara menghadapi tantangan yang diperoleh dari integrasi pemuda ke dalam politik keagamaan, yang selanjutnya mereka keluar secara besar-besaran. Ini menjadi jelas bahwa di era pos-Islamisme baru ini, pemuda Iran sebagai arus utama sedang mengalami kekosongan ideologis: mereka mencoba banyak ideologi, tetapi tidak banyak yang dihasilkan. Karena ditekan oleh ketakutan perang, situasi yang serba tidak normal, kontrol yang tetap, penghinaan publik, dan terjebak dalam apartemen-apartemen yang padat dan sempit dengan sedikit privasi, beberapa orang pemuda membelok pada nihilisme atau merasa depresi. Laporan-laporan medis mengklaim 20 persen pemuda yang berusia di atas 15 tahun menderita kekacauan psikologis.[226] Pertandingan sepak bola menjadi persoalan keamanan yang besar, sebagaimana banyak pertandingan yang diikuti dengan kekerasan dan kerusuhan massal, sementara yang lain memilih resistensi pasif, yang mengekspresikan subkultur-subkultur yang terpecah. Mereka yang lebih ambisius menghayalkan untuk bermigrasi ke Barat. Alternatif ideologi apa yang ditawarkan kepada pemuda yang telah tercerai dari Islamisme ini?

Selanjutnya, "percikan pertama pengujian diri mengemuka dan perdebatan intelektual menemukan ruang di masyarakat."[227]

---

[226]*Hambastigi*, 30 Aban 1379 (2000), hlm. 7.

[227]Sebuah refleksi diri oleh Hashmatullah Tabarzadi dalam *Huviyyat-i Khish*, 1 Mei 1999, hlm. 8; dikutip dalam Yaghmaian, "Student Movement," hlm. 35. Ingatan-ingatan Tabarzadi tengah menyingkap dan mengkutip dengan baik dan panjang

Pos-Islamisme muncul sebagai jalan keluar, sebagai sebuah pandangan dunia yang mengintegrasikan segmen-segmen masyarakat yang teralienasi dan termarginalkan, dan khususnya pemuda. "Sekarang ini lebih dari masa lainnya," editorial *Kiyan* menginformasikan tahun 1993, "revolusi Islam perlu merumuskan sebuah visi baru demi menyelamatkan generasi sekarang dari kekacauan mental, nihilisme, dan degenerasi."[228] Perubahan paradigma ini menghasilkan bukan semata-mata penemuan intelektual, melainkan juga penindasan masyarakat. Wacana baru tidak akan menjadi dominan apabila tidak didukung oleh gerakan-gerakan sosial yang muncul.

Apa yang memfasilitasi ide-ide pos-Islamisme ini muncul dan mengasumsikan kekinian bahkan di kalangan ulama adalah paradoks-paradoks negara Islam. Pertama, Islamisasi negara sendiri telah membawa pada sebuah sekularisasi syari'at, sebab utamanya adalah gagalnya merespons tuntutan kehidupan modern yang kompleks. Krisis meledak pada tahun 1987 selama

---

lebar: "Seperti halnya Marxisme yang mempunyai sebuah utopia (mimpi), sebuah utopia dibentuk dalam pikiran-pikiran umat Islam dan kekuatan-kekuatan revolusi [pada awal Revolusi]. Utopia kita adalah untuk mendirikan sebuah pemerintahan Islam dunia. Dalam model-model kita saat itu, pimpinan mempunyai sebuah posisi yang spesial dan superior. Dia dipandang dan disebarkan sebagai seorang kharismatik dan sakral. Kekuatan-kekuatan revolusi... dinilai dari tingkat kedekatan mereka terhadap ide-ide pimpinan... Legitimasi masing-masing orang atau kelompok ditentukan oleh tingkat subordinasi dan kedekatan terhadap pimpinan dan orang pertama... Sekarang hal ini bertentangan dengan masyarakat sipil di mana... kekuasaan didistribusikan menurut suara rakyat. Piramida kekuasaan adalah *bottom up* (dari bawah ke atas)... Sistem *vilayat-i faqih* menunjukkan keterbatasan-keterbatasannya dalam politik, ekonomi, dan sistem administratif khususnya setelah [penandatangan] resolusi [PBB] [yang mengakhiri perang antara Iran dan Irak]. Menjadi jelas bahwa meskipun banyak slogan... seperti keadilan dan pertahanan buruh dan yang di PHK.. negara, alih-alih mendekati mimpi-mimpinya untuk menjadi lebih berkeadilan dan setara, justru malah terdorong mundur... Hal ini disebabkan oleh cetusan awal tentang evaluasi diri yang muncul, dan debat-debat intelektual menemukan ruangnya di masyarakat." Lihat juga Irani, "Society and the Religious Intellectuals."

[228]*Kiyan*, editorial, no. 12, vol. 3, Khurdad 1372 (1993).

perdebatan tentang hukum perburuhan baru dan kode hukum (sanksi) Islam. Bisakah individu-idividu hakim dan pengacara, memenangkan hukuman-hukuman berbeda atas pelanggaran yang identik? Dipaksa untuk mengabaikan syari'at, Ayatollah Khomeini lebih memilih penyeragaman hukum, sebuah pelanggaran yang nyata atas otoritas hakim. Ketika dipertanyakan oleh ulama, Khomeini yang kharismatik ini meminta kekuasaan "mutlak" atas ahli hukum tertinggi (*wilayatu mutlaki faqih*), yang di situ *faqih* tertinggi memegang kekuasaan mutlak dalam mengubah atau mengabaikan hukum apapun, ajaran, atau perintah keagamaan demi kepentingan negara. Bahkan konstitusi, kewajiban-kewajiban agama, shalat kesehariann, dan berhaji adalah termasuk di dalamnya. Dalam pandangan ini, *wilayat*, atau secara kepemerintahan muncul dalam negara, mengambil preseden di atas semua kewajiban-kewajiban lain.[229] Sebelumnya, Khomeini telah menguasakan Perhimpunan Maslahah, sebuah badan sekuler, untuk memediasi Majelis, perhimpunan sekuler, dan Dewan Pengawal, badan keagamaan yang dapat memveto setiap hukum parlemen yang dianggap anti Islam. Tetapi, kekuasaan baru Khomeini tidak hanya memecahkan keunggulan syari'at; ia juga menunjukkan bahwa *wilayatul faqih* adalah sebuah realitas buatan manusia, "seperti halnya juga monarki, atau negara sekuler, atau posisi konvensional lainnya di masyarakat."[230] Dan karena itu, syari'at juga bisa berubah.

Inovasi dalam fiqih atau "ijtihad yang dinamis" (kekuasaan ulama untuk menafsirkan sunnah Nabi dan memutuskan ketetapan-ketetapan baru) mempunyai konsekuensi-konsekuensi yang tidak disengaja sampai jauh. Pertama, ia menciptakan peluang

---

[229]Untuk perkataan aktual dari surat Khomeini kepada Presiden Khamenei, lihat Khomeini, *Sahifih-yi Nur*, vol. 20, hlm. 170. Beberapa orang bahkan lebih jauh berpendapat bahwa "*vali faqih* dapat menopang prinsip-prinsip *tawhid*."

[230]Khomeini, *Shu'un va Khiyarat-i Vali-yi Faqih*, h 57.

politik dan intelek bagi yang lain, khususnya kelompok pos-Islamisme, untuk menyuguhkan penafsiran-penafsiran mereka sendiri yang didasarkan pada pluralisme agama. Apabila Ayatollah Khomeini dapat menawarkan bacaan yang berbeda tentang pemerintahan Islam (dan ini mungkin ditentang oleh ulama yang lain), mengapa tidak bagi yang lain? Pada saat yang sama, *wilayatul faqih* mutlak memberikan kekuasaan yang hampir tak terbatas kepada *faqih*, bertentangan dengan prinsip-prinsip konstitusi republikan[231] dan menekan negara menuju patrimonialisme. Kekuasaan ini memungkinkan Ayatollah Ali Khamenei mencegah parlemen reformis mendapat keuntungan dari kebebasan pers di musim panas tahun 1999. Juga, pemerintahan Khomeini lebih lanjut mensekularisasi negara, menciptakan sebuah krisis baru dalam *marja'iyaat*.[232] Hal ini berarti mensubordinasi kesucian agama pada keprihatinan duniawi dan melanggar prerogatif ulama atas sebuah interpretasi syari'at yang otonom. Yang mencemaskan mereka kemudian, fatwa-fatwa ulama atau ketetapan-ketetapan atas urusan-urusan publik menjadi subjek gugatan faqih tertinggi, dan akses mereka terhadap *haqi* imam, atau sumbangan-sumbangan keagamaan, didasarkan atas perizinan faqih. Karena negara (Gabungan para Ahli) membebani pembayaran *khums* dan zakat (pajak-pajak keagamaan), maka para mujtahid kehilangan

[231]Ini bertentangan dengan prinsip bahwa kedaulatan dalam Republik Islam adalah milik rakyat, dan bahwa *faqih* adalah dipilih, diberhentikan, dan bertanggung jawab kepada Himpunan Ahli. Yang terakhir dipilih oleh rakyat.

[232]Pada awalnya, konstitusi ini memberi kekuasaan kepada *faqih* khususnya dari kalangan ulama besar (*grand clergy*) atau *marja'* untuk dipilih secara langsung oleh rakyat. Dan *marja'* secara tradisional telah dipilih oleh seangkatan mereka dalam sebuah proses yang panjang tanpa sebuah prosedur institusional yang tepat (lihat Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, hlm. 44). Konstitusi ini diamandemen setelah wafatnya Khomeini. Tidak lagi perlu bagi *faqih* atau pemimpin agama kaum Syi'ah, berasal dari *marja'*. Di samping itu, dia dipilih tidak secara langsung oleh masyarakat, tetapi oleh Gabungan Para Ahli. Hal ini membuat marah sejumlah ulama besar (*grand clergy*).

kekuasaan untuk mendistribusikan beasiswa-beasiswa kepada mahasiswanya. Lebih lanjut, Pengadilan Ulama Khusus, di mana sejumlah ulama yang tidak sepakat (seperti Kadivar, Abdullah Nuri, Muhsin Ruhami, dan Ashkevari) dituntut mengekspresikan ide-ide yang tidak ortodoks, mengikis kekebalan intelektual ulama. Dan semua ini terjadi dalam kondisi di mana peleburan negara dan agama telah menodai legitimasi spiritual dan sosial ulama, sebagaimana orang-orang Iran cenderung menyamakan kegagalan negara dengan kegagalan ulama ini.[233]

Untuk pertama kalinya dalam sejarah modern mereka, ulama Syi'ah arus utama kehilangan kemerdekaan dan banyak kekuasaan tradisional mereka. Dan ironisnya, ini terjadi di bawah negara Islam yang sadar diri. Meningkatnya kebergantungan ulama terhadap negara yang diperintah oleh sebuah lembaga ulama yang kurang berkuasa, menyebabkan para ulama muda khawatir tentang masa depan mereka dan masa depan lembaga keulamaan. Banyak yang mengekspresikan keprihatinan mereka secara publik. Seseorang berkata, "Apabila kita mengikat agama pada politik maka semua permasalahan duniawi dan keseharian akan diidentifikasikan dengan agama, menghapus agama dari tataran spiritualitasnya yang sakral dan mengubahnya menjadi permainan politik keseharian. Agama seharusnya disimpan untuk masa-masa ketika politik gagal." Jadi, "demi agama dan negara, mereka seharusnya tetap dipisahkan."[234] Yang lain merasa bahwa keterlibatan yang besar dari mahasiswa-mahasiswa ulama dalam administrasi negara telah membahayakan dimensi akademis seminari[235] dan mulai

[233]Ini logika yang meyakinkan kelompok pos-Islamisme, seperti Sa'id Hajjariyan dan Akbar Ganji, bahwa "Negara sekuler adalah konsekuensi yang tidak dimaksudkan dari *vilayati mutlaqih-i faqih.*" Ganji, *Talaqqi-yi Fashisti*, hlm. 97. Hajjariyan, "The Process of the Secularization."

[234]Kadivar, *Baha-yi Azadi*, hlm. 156.

[235]Hujjat al-Islam Muhammad 'Ali Rahmani, dikutip dalam *Nuruz*, 7 Murdad 1380, hlm. 2.

merasakan bahwa mereka mungkin bisa lebih baik lagi apabila meninggalkan urusan politik kepada para politisi. Dalam pengertian, pos-Islamisme berusaha menyimpan Islam sebagai keimanan dengan tidak melakukan Islamisme sebagai politik.[236]

Walaupun pos-Islamisme mempunyai akar asal, ia telah berkembang dalam konteks globalitas khusus: runtuhnya Uni Soviet dan sekutunya, "kemenangan" liberalisme, dan globalisasi bahasa *civil society*, pluralisme, dan HAM. Pintu-pintu politik yang tertutup tidak dapat mencegah revolusi informasi yang merambah ke dalam Republik Islam. Citra media para mullah Iran yang memakai jubah dan surban sambil *surfing* internet menambahkan kerapuhan rintangan politik terhadap integrasi itu. Para aktivis Islamisme mengadopsi banyak idiom populer masa kini (*civil society*, kekuasaan hukum, transparansi, demokrasi, akuntabilitas) dan memadukan dengan etika keagamaan untuk menghasilkan alternatif persilangan bagi masyarakat yang rindu akan perubahan.[237]

Tetapi, bagaimana pondasi sosial dari gerakan ini dibangun? Perubahan sosial yang spektakuler sejak tahun1980-an telah menghasilkan aktor-aktor sosial, utamanya kelas-kelas menengah terdidik, tetapi yang termiskinkan, pemuda kota, dan perempuan, yang beraspirasi pada transformasi sosial dan poltik. *Pertama*, Iran muncul dari sebuah negara yang kurang terpelajar (48 persen

---

[236]Jadi "kewajiban mendasar dari intelektual agama [adalah] untuk berjuang melawan penyimpangan agama" (kuliah Sorosh di Islamic Center Oakland, Calif., 4 Maret 1997). Kelompok Pos-Islamisme menyusun sejumlah argumen untuk memisahkan agama dari negara, menciptakan sebuah formula yang sehat dari "negara minimalis" maupun "agama minimalis." Sorosh dan 'Abdullah Nuri, umpamanya, berpendapat bahwa sebuah Gereja Katolik maksimalis membawa pada sekularisme dan akhirnya menyingkirkan agama secara keseluruhan. Lihat Nuri, *Shukaran-i Islah*, him. 13; Sorosh, "Development and Fundamental Questions," kuliah disampaikan di Essex University, UK, 12 Oktober 1996.

[237]Lihat, umpamanya, pembelaan 'Abdullah Nuri terhadap konsep-konsep ini selama pengadilannya, *Shukaran-i Islah*, hlm. 265—68.

di tahun 1976) menjadi masyarakat terpelajar (di tahun 1996, 80 persen dari penduduk di atas usia 6 tahun dapat membaca; di kota-kota ratingnya 86 persen dan di pedesaan 74 persen). Dalam periode 20 tahunan yang sama, populasi mahasiswa meningkat menjadi 266 persen, melonjak sekitar 20 juta orang, atau 1/3 dari populasi. Universitas-universitas negeri berlipat ganda dari 26 perguruan tinggi tahun 1976 menjadi 80 tahun 1994. Jumlah mahasiswa meningkat tiga kali lipat sementara fakultas hanya meningkat dua kali lipat; satu dari setiap lima rumah tangga menghasilkan seorang mahasiswa atau sarjana.[238] Ekspansi pendidikan mempengaruhi hampir semua sektor masyarakat: laki-laki dan perempuan, kota dan desa, kaya dan miskin. Keluarga-keluarga tradisional khususnya merasa bahwa secara moral aman untuk membolehkan anggota keluarga perempuan mereka masuk sekolah, sebuah praktik yang meningkatkan angka terdidik kaum perempuan dari 36 persen tahun 1976 menjadi 74 persen tahun 1996. Di kota-kota, 82 persen perempuan sudah terpelajar. Fenomena ini meningkat dengan cepat di area-area pedesaan juga (70 persen, termasuk lebih 60 persen dari perempuan), tingkat di mana setiap desa mempunyai rata-rata dua lulusan perguruan tinggi. Karena kebudayaan Iran yang bernilai tinggi bertempat di pendidikan modern, lulusan yang berasal dari desa ini memainkan peran penting dalam perubahan masyarakat.

Kedua, Iran dengan cepat menjadi sebuah masyarakat urban. Tahun 1996, lebih 60 persen dari masyarakatnya tinggal di kota-kota, dibanding 47 persen pada 20 tahun sebelumnya. Urbanisasi massal melahirkan individualitas urban, ekspresi diri, dan tuntutan-tuntutan kewargaan kota. Ia menciptakan ruang sosial untuk subkultur, pengungkapan media, rasa dan gaya yang beragam, identitas perikatan ekstra, dan interaksi sosial yang meluas. Pada

[238]Dilaporkan dalam Muhammadi, *Daramadi bar Raftar-Shinasi*, hlm. 102, nomor 21.

saat yang sama, urbanitas merangkak menuju area-area pedesaan, mengubah struktur pekerjaan, sementara alat-alat komunikasi baru, media elektronik dan cetak yang meluas, dan pendidikan tinggi menarik dunia pedesaan ke dalam perlintasan urban. Menjelang 1996, semakin banyak penduduk desa yag bekerja di industri, konstruksi, dan pelayanan (51 persen) daripada di pertanian, dengan pelayanan yang mempekerjakan 23 persen dari kekuatan buruh, dibanding 10 persen tahun 1976.[239] Contohnya, di Desa Guyom (dengan 4.200 penghuni tahun 1996), 20 km dari Shiraz, 90 persen rumah tangga bergantung pada pertanian di tahun 1978; 20 tahun kemudian tidak lebih dari 10 persen. Sebagai gantinya, penduduknya bekerja sebagai pegawai negeri, penjaga toko, buruh pabrik, dan pengusaha desa, atau semata-mata pensiunan.[240] Listrik, jalan-jalan paving, pusat-pusat perawatan harian, alat-alat komunikasi dan transportasi, majalah, beragam pekerjaan, pesawat televisi (beberapa berparabola), administrasi modern, dan dewan-dewan pedesaan yang secara luas dijalankan oleh orang-orang muda—semua menjadi fitur-fitur utama kehidupan desa. Menurut sensus 1996, dari 12.2 juta rumah tangga di Iran, hanya 1 juta yang tidak punya televisi. Menjelang 2002, 99 persen dari rumah tangga di pedesaan mempunyai listrik.[241]

Satu hasil kunci dari perubahan sosial ini adalah penurunan sumber-sumber otoritas tradisional dan memunculkan yang baru. Mullah pedesaan, atau ulama, tidak lagi menjadi figur desa yang dominan. Memang, di desa kecil saya sendiri yang dekat dengan Teheran, saya mengobservasi otoritas pemuda yang relatif meningkat daripada saudara-saudara tua tradisionalnya. *Ageisme* akhirnya tampak memberi jalan pada sebuah apresiasi terhadap

[239]Behdad dan Nomani, "Involution and Deinvolution."

[240]Hooglund, "Change in Rural Patterns."

[241]Dilaporkan di website *Baztab* [7 Januari 2003].

kompetensi. Dalam pandangan seorang observer Iran, trend tingkat nasional ini tercermin dalam otoritas orang tua yang menurun atas anak-anak mereka, bapak kepada anak, guru kepada murid, ahli agama kepada orang awam, dan suami kepada istri.[242] Dalam kata lain, dikotomi hierarkis yang berlaku ditumbangkan, memberi kemunculan pada divisi dan konflik-konflik sosial baru, dan struktur keluarga pada tingkat nasional telah mulai berubah. Survei demi survei menyarankan bahwa keluarga-keluarga yang luas tengah hancur dan keluarga inti sedang menguat. Perspektif matriarkal dan "terpusat pada anak" memperoleh pengaruh atas kekuasaan tradisional dari bapak,[243] sementara perempuan tengah memperoleh sebuah "identitas otonomi" baru.[244] Dibandingkan dengan pemuda di masyarakat muslim Timur Tengah, masyarakat muda Iran sedang mengadopsi trend utama dari individualisme.[245] Ekspansi dari gaya hidup urban baru ini dan "kehidupan apartemen" mencerminkan dan mengintensifkan proses individuasi ini. Perubahan sosial yang menonjol ini menarik urbanisasi area-area pedesaan ke dalam lingkaran politik nasional.

Akhirnya, struktur kelas mengalami perubahan besar yang dikarakteristikkan dengan sebuah deproletarianisasi relatif, sebuah informalitas yang lebih besar, dan munculnya kerja-kerja

---

[242]Reza'i, "Nime-yi Pun-i Livan," hlm. 118.

[243]Dalam sebuah survei di kota Isfahan tahun 2003, 30 persen keluarga dilaporkan berpahamkan "matriarkal" dan 40 persen lainnya "terpusat pada anak"; dikutip dalam Adib, "Exiled Opposition and Neo-Liberalism" (di masyarakat Persia), di website *Akhbār-i Rūz* [8 April 2004].

[244]Lihat, umpamanya, sebuah studi yang disponsori oleh menteri kebudayaan dan panduan nasional, "Jinsiyat va Nigarish-i Ijtimā'i," yang menyimpulkan bahwa perempuan Iran telah memperoleh "sebuah indentitas otonomi baru," keluarga inti disolidkan, dan perempuan jauh lebih sedikit terpuaskan daripada mitra laki-lakinya; dilaporkan oleh IRNA, 11 Khurdad 1383 (2004).

[245]Hanya separo pemuda Iran yang berpikir untuk "membuat orang tua mereka bahagia" sebagai sebuah tujuan utama, dibandingkan 80 persen dari pemuda Mesir dan 86 persen di Jordan. Moaddel, "The Worldviews of Islamic Politics."

kelas menengah.[246] Dari tahun 1976 sampai 1996, ketika seluruh kekuatan buruh swasta (terdiri dari mereka yang berusia di atas 10 tahun) meningkat hanya 37 persen, sejumlah pengusaha bisnis kecil meningkat tiga kali lipat dan pekerja sektor publik meluas dengan drastis, yakni 254 persen. Sementara itu, jumlah perolehan gaji swasta tetap stagnan (6.5 persen), para pekerja wiraswasta dalam sektor informal justru meningkat hampir 190 persen. Pembagian kekuatan kerja perempuan menurun ringan, tetapi lebih banyak perempuan yang bekerja dengan gaji, kekuasaan, dan prestise yang lebih tinggi. Secara umum, lebih banyak orang dipekerjakan dengan persyaratan-persyaratan kerja yang lebih fleksibel dan kerja-kerja kelas menengah, menunjukkan pembagian pilihan konsumsi yang luas. Tetapi, penurunan ekonomi dan pendapatan yang rendah menggagalkan perwujudan gaya hidup kelas menengah.[247]

Jadi, menjelang pertengahan tahun 1990-an, kelas menengah tipe baru berada dalam proses pembentukan—sesuatu yang dikarakteristikkan dengan ukuran yang besar, kapital pendidikan, dan mimpi-mimpi global, tapi menderita secara ekonomi. Harapan-harapan, rasa, dan hasrat tinggi mereka menuntut, menurut beberapa estimasi, standar pendapatan per kapita 8.000 dolar, ketika pendapatan rata-rata aktual tidak melebihi 3000 dolar.[248] Untuk sementara struktur sosial Iran berubah hebat, susunan ekonomi tetap "tradisional," dengan produktivitas dan kebergantungan pada minyak dan pertanian yang rendah. Kelas menengah yang terdidik, tetapi secara ekonomis buruk merasa inferior pada lawan tanding pra-revolusinya, tetapi mereka secara

---

[246]Lihat Behdad and Nomani, "Workers, Peasants, and Peddlers."

[247]Reja'i, "Poverty and Political Developments."

[248]Untuk sebuah diskusi tentang perekonomian dari kelas menengah "terdidik" ini, lihat, 'Azimi, "Chenin Shive-yi Gām Bardashtan beh Sou-yi Buhran Ast," him. 41.

menonjol menjadi sama dengan lapisan-lapisan menengah Mesir. Gagal dan secara moral biadab, kelas menengah menjadi inti dari dasar sosial gerakan-gerakan pos-Islamisme, mendorong "reformis" Muhammad Khatami ke dalam kantor kepresidenan. Gerakan ini akhirnya berkuasa. Dapatkah gerakan ini mempelopori sebuah transformasi demokrasi?

4
POS-ISLAMISME DALAM KUASA
Dilema Proyek Reformasi, 1997—2004

Khurdad kedua bangsa Persia 1376, atau bertepatan dengan 23 Mei 1997, seorang kandidat presiden Iran dari kelompok pos-Islamisme, Muhammad Khatami, mengalahkan ulama yang telah mapan, Ayatollah Nateq Nuri, yang mendapatkan dukungan penuh dari seluruh bangunan konservatif: media yang dijalankan negara, militer, kebanyakan imam shalat Jumat, dan Pemimpin Agung Ayatollah Ali Khamenei.[1] Euforia, sorak sorai, dan optimisme yang mengikuti kemenangan ini mengingatkan kembali memori masa-masa pos-revolusi. Memang, banyak yang menggambarkan kemenangan ini sebagai "revolusi kedua" Iran. Kerumunan orang-orang yang gembira menari-nari di jalanan, sebagian mengedarkan permen, dan ibu-ibu mengundang anak-anak mereka di pengasingan untuk pulang kembali ke rumah.

Khurdad kedua adalah permulaan era baru dalam kehidupan Republik Islam Iran. Sekarang yang merebut cabang eksekutif adalah gerakan pos-Islamisme, yang dengan tenang membawa Iran menuju masa depan demokratis. Bab ini membahas dilema-

[1] Lihat pelaporan khusus dalam *Payam-i Imruz*, no. 45, Isfand 1380 (2001), hlm. 19—23; lihat juga Piran, "Se Sath-i Tahlili-yi Vaqi'iyih," hlm. 21.

dilema gerakan sosial yang satu kakinya berada dalam kekuasaan negara. Pada satu sisi, gerakan ini menemukan peluang untuk melembagakan dan meluaskan tujuan-tujuannya; pada sisi yang lain, ia didesak oleh kepentingan lembaga negara yang tidak demokratis, yang menghalangi tujuan-tujuannya dan akhirnya membawa pada kekalahan dalam basis dukungan. Bekerja secara simultan baik di dalam maupun di luar negara, tampaknya menjadi tantangan terbesar gerakan sosial.

PELUANG BARU, HARAPAN BARU

Khatami berkuasa atas janji "reformasi" politik dan budaya. Ini berarti mendirikan kekuasaan hukum, sebuah kekuasaan meritokrasi, toleran, dan yang terpenting, demokrasi dalam kerangka konstitusi yang ada. Persyaratan fundamental untuk reformasi politik adalah memberdayakan masyarakat sipil. Manifesto Khatami mencerminkan kecenderungan-kecenderungan dasar dari pemerintahan pos-Islamisme, yang menginformasikan pondasi ideologis tentang apa yang dikenal sebagai "gerakan reformasi." Sebagai dimensi politik pos-Islamisme, gerakan reformasi mewakili, baik keinginan kolektif untuk perubahan maupun koalisi kelompok-kelompok politik dan sipil yang memberikan dukungan kepada Khatami. Koalisi dengan basis yang luas ini, kemudian memanggil "Front Khurdad Kedua," yang bermaksud mengkonsolidasikan dan memastikan reformasi politik dan budaya.

Secara parsial dalam kekuasaan, gerakan reformasi mulai menjalankan strateginya memobilisasi masyarakat sipil dari bawah sambil membawa reformasi lembaga dan hukum di tingkat atas, dengan Khatami dan para menteri reformis yang bekerja sebagai perantara dari dua domain. Kementerian dalam negeri dan kementerian panduan Islam (kebudayaan) merupakan agensi-

agensi negara yang paling penting untuk pelaksanaan reformasi politik dan budaya. Kelompok Islamisme konservatif masih mengendalikan parlemen, kejaksaan, dan badan-badan yang tidak dipilih, tetapi kuat seperti stasiun televisi negeri, ketentaraan, Dewan Pengawal, Dewan Darurat, dan para imam shalat Jum'at yang berpengaruh. Ulama Abdullah Nuri diusulkan menjadi menteri dalam negeri untuk memastikan partisipasi populer dalam wilayah publik, yang kemudian dikontrol oleh kelompok Islamisme sayap kanan. Kementerian ini juga menunjuk gubernur-gubernur dan walikota-walikota yang mau meluaskan reformasi ke kota-kota regional di mana para imam shalat Jum'at garis keras telah menyebarkan pengaruhnya. Ata'ullah Muhajirani dari Partai Karguzaran mengambil alih kementerian kebudayaan, yang bertujuan mentransformasi kebudayaan dengan mendorong kesenian, kesusastraan, dan kebebasan pers. Karena negara Islam sebelumnya menghalangi ruang untuk model-model pemikiran, perilaku, dan kemanusiaan alternatif, kondisi dunia budaya menjadi sangat kritis.

Kemenangan Khatami menawarkan sebuah peluang bagi kekuatan-kekuatan sosial yang telah ada untuk berkembang, sehingga setelah masa-masa pengasingan dan intimidasi oleh Ansari Hizbullah, para pemuda memperoleh kembali kehadiran mereka dalam ruang publik—di jalanan, taman, kafe, mall-mall, pusat-pusat kebudayaan, konser-konser, dan stadion-stadion. Memang, pengawasan yang terus menerus oleh kelompok garis keras, beserta simpatiknya pemerintah reformasi, lebih lanjut mempolitikkan pemuda, membuat gerakan pemuda menjadi yang paling menonjol di dunia muslim. Kebanyakan pemuda adalah mahasiswa, menggabungkan kecenderungan muda dengan identitas baru dan kegiatan malam, karena mereka telah mengubah perspektif mereka dan telah berubah menjadi peluang yang dinantikan untuk pengekspresian kolektif rasa tidak puas. Sebagai

persekutuan mahasiswa, pemerintah reformasi menawarkan peluang itu. Dengan sebuah organisasi (Kantor Asosiasi Konsolidasi dan Persatuan Mahasiswa Islam, atau DTV) yang ada, gerakan mahasiswa tumbuh dengan cepat, meluaskan jaringan nasionalnya, menerbitkan koran mahasiswa nasional (*Azar*), 700 majalah mahasiswa lokal, dan mendirikan sebuah agensi berita mahasiswa yang penting (Agensi Berita Mahasiswa Iran, ISNA), dan 1.437 asosiasi budaya, ilmiah, dan sosial.[2]

Dengan generasi mahasiswa baru sebagai kemudinya, gerakan ini secara ideologis bergeser jauh dari politik Islamisme utopis dan revolusi Dunia Ketiga menuju paradigma pos-Islamisme pragmatis yang didasarkan pada demokrasi dan kebebasan sipil. Di bawah pemerintahan reformasi, ia menjadi lebih matang, berawal memberikan dukungan tak bersyarat dan integrasi ke dalam pemerintahan, reformasi menjadi kekuatan yang lebih kritis dan mandiri. "Peran fundamental gerakan mahasiswa adalah mengritisi pemerintah," kata Reza Delbari, pemimpin Asosiasi Islam di Universitas Amir Kabir. "Gerakan mahasiswa bukanlah sebuah partai politik, sebuah lembaga, atau aktor politik; sebaliknya, ia merupakan antitesis kekuasaan." Tujuannya adalah mobilisasi untuk demokrasi dan HAM, dan mereformasi kekuasaan." Visi baru ini menggarisbawahi keputusan DTV untuk berpisah dari kekuasaan negara—berhenti menominasikan kandidat mahasiswa dalam pemilihan parlemen atau dewan lokal—dan tetap merdeka.[3]

Ini adalah saat yang luar biasa bagi kelahiran kembali masyarakat, di mana vitalitas dan energi yang besar sekali menggerakkan setiap sektor masyarakat untuk bertahan dan menegaskan dirinya.

---

[2] Menurut Mustafa Mu'in, menteri sains dan teknologi, dalam *Nuruz*, 11 Tin 1380 (2001), hlm. 10.

[3] Lihat interviu dengan *Iranian Students News Agency* (ISNA) serta Reza Daibari, pemimpin Asosiasi Islam di Universitas Amir Kabir, yang muncul di website *Iran-i Imruz* [20 Januari 2003].

Dalam "menggelorakan gerakan sosial ini," mahasiswi bersatu melalui lingkaran-lingkaran feminis yang sedang berkembang, menyumbang aktivisme yang lebih maju di kalangan perempuan muslim.[4] Perempuan-perempuan membangun kehadiran sosial yang luas melalui dukungan massa untuk Khatami. Sekarang mereka meluaskan jaringan, menciptakan publikasi dan organisasi, dan menyuarakan baik aspirasi feminis maupun politik.[5] Bukan hanya perempuan, pemuda, dan intelektual, melainkan juga banyak jaringan akar rumput lokal muncul ke seluruh negeri untuk mengorganisasikan kampanye pemilihan Khatami. Para aktivis ini mengumpulkan sebagian besar gubernur, walikota, pejabat lokal yang baru. Sementara itu, kelompok-kelompok yang terpinggirkan—gerakan pembebasan, aktivis sekuler, Kurd, dan banyak orang Iran di pengasingan—kembali muncul dalam pemandangan politik. Ayatollah Muntazari, ahli waris Khomeini yang hilang, muncul dari tahanan rumah dan menyerang "praktik-praktik represif dan tidak adil dari pemimpin keagamaan" dan kepada Pemimpin Agung Ali Khamenei yang telah membuat masyarakat "bosan melihat mullah."[6] Sejumlah 385 ulama oposisi menuntut pembebasannya dan dibukanya kembali perkuliahan,[7] sementara pedagang Najaf, Abad Bazar, kota kediaman Muntazari, diikuti dengan melancarkan serangan.[8]

Reformis-reformis utama tahu bahwa aktivisme yang besar dan berat ini harus dikonsolidasikan secara institusional. Tujuan

[4] Untuk sebuah kajian teoretis tentang "animasi gerakan sosial," lihat tulisan saya "Islamism and Social Movement Theory."

[5] Antara tahun 1997 sampai 2003, sejumlah LSM perempuan tumbuh lebih dari empat kali lipat, penerbitan perempuan hampir mendekati 56 persen, penulis perempuan kira-kira 265 persen, dan atlet perempuan profesional naik 12 kali lipat. Dilaporkan oleh Zahra Shuja'i, wakil presiden untuk urusan perempuan, dikutip pada website Muhammad 'Ali Abtahi, 24 Isfand 1382 (2003).

[6] *Iran Briefing*, Desember 1997, vol. 7, no. 4.

[7] Dilaporkan dalam *Kiyan*, no. 40, Februari—Maret 1997.

[8] *Al-Hayat*, 10 Maret 1998.

mereka adalah membelokkan massa yang mengambang ke dalam masyarakat sipil, menciptakan publik yang dapat menginternalisasi hak-hak dan tanggung jawabnya. Penasihat Khatami, Sa'id Hajjariyan mendesak Khatami bergerak melampaui semata-mata simbol gerakan reformasi dan berperan sebagai pemimpin dengan mendirikan dan mengepalai sebuah partai politik.[9] Walaupun Khatami gagal mengikuti nasihat itu, menteri dalam negerinya mempercepat lembaga-lembaga *civil society*, mengusulkan rapat-rapat umum dan pertemuan-pertemuan publik dalam menghadapi satuan-satuan siaga yang bermusuhan dan tetap loyal kepada kelompok konservatif. Para wartawan membentuk asosiasi-asosiasi profesional di bulan September 1997, termasuk Asosiasi Mempertahankan Kebebasan Pers, yang lahir di tengah-tengah permusuhan kelompok kanan yang berimbas pada media kritis. Menjelang akhir tahun 2000, 95 partai dan organisasi politik baru mulai mendaftar; tahun 1997 telah ada 35 organisasi.[10] Setahun kemudian ada 110 serikat pegawai dan 120 serikat buruh,[11] sementara satu dari tiga buruh adalah milik Rumah Buruh, organisasi utama para pekerja.[12] Sekalipun kurang pengalaman dan kekurangan ahli LSM, reformis-reformis muda menekan melalui legislasi yang mempromosikan formasi LSM-LSM modern, meningkatkan jumlah asosiasi menjadi 2.500 lembaga menjelang 2001.[13] LSM-LSM lingkungan berlipat ganda dari 5 LSM tahun 1994 menjadi 30 LSM tahun 1998, dan lebih 200 LSM menjelang April 2002. Organisasi perempuan berjumlah 230 menjelang tahun 2000 dan

---

[9] Sa'id Hajjariyan, interviu, dalam website bangsa Persi tentang *Ruydad*, 10 Aban 1381 [21 November 2001].

[10] Dilaporkan dalam *Aftab-i Yazd*, 14 Desember 2000, hlm. 5.

[11] *Hayati Naw*, 29 Agustus 2000.

[12] Inteiviu dengan 'Alireza Mahjoub, sekjen Rumah Buruh, dan Hasan Sadiqi, kepala Dewan Kerja Islam Pusat, dilaporkan dalam *Hambastigi*, 23 Juni 2001, hlm. 5.

[13] Dilaporkan dalam harian *Nuruz*, 4 Tir 1380 (2001), him. 9.

menjadi 330 organisasi menjelang 2003.[14] Tidak seperti Timur Tengah, LSM-LSM Iran berkembang luas di area-area advokasi, perempuan, pemuda, lingkungan, dan asosiasi-asosiasi profesional. LSM-LSM dinilai lebih pada potensi politis dan demokratisasi mereka daripada peran-peran amal dan pembangunan.

Tidak ada yang lebih kasat mata dari energi di sekitar kios-kios koran. Khatami memilih wartawan muda Ahmad Burqani untuk mempelopori pembangunan kebebasan pers. Selama masa jabatannya yang singkat di kementerian kebudayaan, Burqani mengeluarkan ratusan perizinan pers. Harian reformis *Jami'yyih* (dikepalai oleh Hamidreza Jala'ipur dan Shamsulva'izi'n) dan koran mingguan *Subhi Khanivadih* dan *Rahi Naw* (diedit oleh Akbar Ganji) mencetuskan sebuah media cetak yang relatif bebas dan mandiri yang tidak pernah ada dalam ratusan tahun sebelumnya. Dalam setahun, 880 publikasi baru berdiri dan hidup, meningkatkan sirkulasi surat kabar harian menjadi 3 juta, peningkatan tahunan 100 persen. Menjelang April 1998, seribu publikasi, termasuk 21 harian utama, mengisi kios-kios koran,[15] dan total pembaca harian membengkak menjadi lebih dari 12 juta.[16] Perempuan dan mahasiswa menggagas publikasi khusus mereka sendiri: pada Pameran Publikasi Mahasiswa pertama kalinya tahun 1998, mahasiswa dari 60 kampus memamerkan lebih dari 200 nama,[17] dan dua tahun kemudian telah ada 286; jumlah publikasi perempuan mencapai 40 buah menjelang 2002, termasuk harian *Zan* yang diterbitkan oleh Faezeh Rafsanjani, puteri presiden

[14] Dilaporkan dalam harian *Iran*, 27 April 2002. Tentang LSM-LSM perempuan, lihat Hamidreza Jala'ipur, *Jami'a Shinasi-i Junbishha-yi Ijtinia'i*, Tabel 4. Juga lihat website tentang Muhammad 'Ali Abtahi, 24 Isfand 1382 (2003).

[15] Lihat *al-Hayat*, 23 April 1998.

[16] Diperkirakan bahwa di Iran setiap surat kabar harian dibaca oleh rata-rata empat orang. Menurut Issa Saharkhiz, editor berita bulanan *Aftab*; perkuliahan di Amsterdam, 25 Juni 2004.

[17] Dilaporkan dalam *Kiyan*, November—Januari 1999, hlm. 57.

sebelumnya, yang difokuskan utamanya pada isu-isu perempuan.[18] Sementara koran-koran reformis seperti *Jami'iyyah, Taws, Nishat*, dan *Subhi Imruz* maju dalam penjualan, barisan, dan kualitas, pers konservatif utama—*Kayhan, Jumhuri Islami, Risalat*—berjuang mempertahankan penguasaan pasar secara luas sebab mereka menerima subsidi dari lembaga-lembaga garis keras.[19] Era reformasi membiakkan 2.228 nama baru, termasuk 174 koran harian.[20] Juga pada pers lokal yang maju di provinsi-provinsi, harian nasional menemukan jalan masuk ke dalam area-area terpencil, termasuk desa-desa kecil, yang berperan sebagai alat penting bagi mobilisasi politik yang lebih luas.

Pers baru tidak lagi menjadi suara negara, tetapi sebuah koor dari beragam sudut pandang, termasuk mereka yang termarginalisasi secara politik. Mereka menjadi keras hati dalam melaporkan tentang apa yang sebelumnya terlalu sensitif: kerusuhan-kerusuhan kota, skandal-skandal pejabat, dan keterlibatan kelompok Islamisme dalam pembunuhan-pembunuhan politik. Mereka menghangatkan perdebatan tentang subjek-subjek tabu seperti legitimasi *wilayatul faqih*, pemisahan agama dan negara, pluralisme agama, dan hubungan-hubungan dengan Amerika. Media cetak baru menjadi alat-alat paling efektif untuk mempertahankan dan meluaskan kebebasan berekspresi, mengamankan kedaulatan, dan membudayakan kultur pembacaan baru. Namun begitu, ketika bangsa ini menjadi terpecah-pecah secara politik, surat kabar sering mengasumsikan fungsi partai-partai politik,

---

[18] *Yas-i Naw*, "Nashriyat-i Zanan az Ruz-i Sifr ta Imruz," 23 Day 1382 (2003), hlm. 11.

[19] Sirkulasi surat kabar harian konservatif utama tahun 2000 adalah sebagai berikut: *Kayhan* 200.000, *Jumhuri-i Islami* 70.000, *Quds* 56.000, dan *Risālat* 36.000; lihat *Hayat-i Naw*, 3 September 2000.

[20] Issa Saharkhiz, perkuliahan di Amsterdam, 24 Juni 2004.

mencampurkan berita dan analisis dengan sikap politik.[21] Namun begitu, pers baru muncul pada glasnost politik yang tidak hanya mewujudkan perjuangan-perjuangan sosial yang berlipat, tetapi juga membuat masyarakat tahu tentang konflik-konflik golongan dalam negara. Wawasan ini, pada gilirannya, meluaskan perjuangan sosial yang mengalir dari halaman-halaman surat kabar ke jalanan.

Dalam membantu perkembangan mobilisasi sosial dan ruang publik yang bersemangat, pemerintah reformasi membantu posisinya pada tingkat negara. Publik yang termobilisasi sengaja membunyikan kemenangan-kemenangan pemilihan kelompok reformis. Dalam pemilihan nasional yang pertama untuk dewan-dewan kota dan desa bulan Februari 1999, kandidat-kandidat reformasi memenangkan 90 persen dari 200.000 kursi.[22] Banyak dewan-dewan kota menjadi basis dukungan bagi kelompok reformis dan lembaga-lembaga pembangunan sosial akar rumput.[23] Pada bulan Januari 2000, kelompok reformis mengambil kendali parlemen dalam sebuah transisi. Dalam pada itu Khatami terpilih kembali di tahun berikutnya. Gerakan reformasi telah memperoleh kendali pada hampir semua lembaga terpilih.

Perkembangan-perkembangan menonjol ini memproyeksikan citra Iran yang segar, secara intelektual bersemangat, secara sosial aktif dan demokratis, yang memfasilitasi kebijakan luar negeri pemerintah reformasi yang tertahan. Khatami memilih perbaikan hubungan yang cepat dengan bangsa-bangsa lain atas dasar saling menghormati dan "dialog peradaban." Tahun 1997,

---

[21] Lihat 'Ali Bahrampur, "Qualitative Development of the Press after the Duvvum-i Khurdad," *Aftab*, no. 10, Azar 1380 (2001), hlm. 48—53.

[22] Dilaporkan dalam *al-Hayat*, 19 Pebruari dan 2 Maret 1999.

[23] Saya dasarkan hal ini pada temuan-temuan dari Kian Tajbakhsh tentang karya-karya dari dewan kota tentang Birjand dan Sananda, dua kota provinsi. Lihat "Desentralisasi Politiknya."

Iran mengadakan Konferensi Negara-negara Islam kedelapan, perkumpulan terbesar para pemimpin Islam di Teheran sejak revolusi 1979. Jutaan orang dari seluruh dunia, termasuk Presiden Amerika Bill Clinton, menonton lewat CNN ketika Presiden Khatami sambil tersenyum mengutip Alexis de Tocqueville dalam memuji demokrasi Amerika dan mendesak untuk berdialog dengan Amerika.

Hubungan keduanya terus membaik hingga setelah 11 September 2001; walaupun kutukan Khatami terhadap serangan teroris di Amerika dan kelompok-kelompok siaga diorganisasikan di Teheran untuk mengenang korban, Presiden George W. Bush mengagetkan bangsa Iran dengan mengumumkan bahwa negara mereka adalah bagian dari "pusat kejahatan." Pada front Eropa, Menteri Luar Negeri Iran secara resmi menghentikan perselisihan atas fatwa yang kurang menguntungkan dari Khomeini terhadap penulis Salman Rushdie, yang membuat marah kelompok Islam garis keras (Khurdad ke-15 dan Perhimpunan Mahasiswa Hizbullah terus menawarkan hadiah untuk membunuh Rushdie). Namun begitu, pendirian ikatan diplomatik penuh dengan Inggris dan negara-negara Eropa lainnya terus maju.[24] Dalam meningkatkan dialog kebudayaan, usaha-usaha dibuat untuk mendorong turisme asing, khususnya Barat, dengan mempermudah pengurusan visa.[25] Kurang dari 4 tahun, hubungan dengan negara-negara Arab pro Barat membaik, namun serangan demokrasi gerakan reformasi menggelisahkan otoritas rezim-rezim Arab. Dengan "model demokrasi"-nya, Arab garis keras memperingatkan, "Iran saat ini sedang mengekspor pemilihan bebas pada Revolusi Islam."[26]

---

[24] *Al-Hayat*, 26 September 1998.

[25] *Ibid*.

[26] Untuk sebuah kajian tentang pengaruh Iran di Timur Tengah, lihat Bayat dan Baktiari, "Revolutionary Iran and Egypt."

Menurut cendekiawan Barat, Iran tidak lagi diidentikkan dengan minyak atau karpet Persianya, tetapi dengan produksi filmnya yang mendapat sambutan sangat bagus dan "janji demokrasi" barunya.

KEKUATAN-KEKUATAN POLITIK REFORMIS

Proyek reformasi didorong ke depan oleh arus beragam kekuatan sosial yang berbagi tujuan mengakhiri kekuasaan ulama yang semi patrimonial. Kekuatan-kekuatan terorganisir gerakan reformasi terdiri dari Front Khurdad Kedua, kelompok-kelompok keagamaan liberal, utamanya gerakan pembebasan, dan demokrat-demokrat sekuler. Organisasi gerakan terpusat pada Front Khurdad Kedua, sebuah koalisi luas dari 18 kelompok politik termasuk asosiasi-asosiasi profesional, organisasi-organisasi mahasiswa, aktivis perempuan, dan intelektual, dengan kecenderungan keberagaman ideologis yang bergeser, dari ulama yang secara sosial konservatif menjadi moderat, liberal, dan sekuler. Pada intinya terletak Front Partisipasi Islam (FPI) yang lebih terpusat pada strategi yang dipimpin oleh saudara Presiden Muhammad Reza Khatami dan Organisasi Mujahidin dari Revolusi Islam (OMIR), yang memiliki banyak "intelektual agama." Juga termasuk dalam FPI adalah Asosiasi Ulama Pejuang (AUP) yang para anggotanya berpisah dari Masyarakat Ulama Pejuang Konservatif Teheran, DTV-nya mahasiswa; Partai Buruh; Partai Hambastigi; dan Partai Karguzaran teknokratik (yang dipimpin oleh Ghulam Husein Karbaschi). Front Partisipasi Islam membawa serta tiga trend umum: "sayap kiri tradisional agama," seperti AUP; "sayap kiri baru agama," yang diwakili oleh para intelektual, seperti Alireza Alavitabar; dan "kelompok pragmatis," seperti Partai Karguzaran. Di luar demokrat muslim (Akbar Ganji, Sa'id Hajjariyan, dan Presiden Khatami), FPI mengakomodir konservatisme sosial dan kelompok garis keras (Yusif Sani'i, Hadi

Ghaffari, dan Sadiq Khalkhali, mantan "hakim gantung", meskipun yang terakhir tetap di garis tepi).

Gerakan reformasi umumnya telah didominasi oleh kecenderungan demokrasi radikal. Kebanyakan intelektual pos-Islamisme ingin menjauhkan *wilayatul faqih*, walaupun unsur-unsur dalam OMIR dan AUP bersikeras untuk tetap memakainya dan membuatnya menjadi subjek pengawasan populer.[27] Ketika gerakan reformasi lebih radikal, Partai Karguzaran pragmatis bergeser pada posisi paling pusat, dan pendukung Rafsanjani di pemilihan parlemen tahun 2000 meluaskan pertentangan dirinya dengan kelompok kiri koalisi reformis, yang radikalismenya mendesak Rafsanjani ke dalam kamp konservatif. Ketika perbedaan dan perdebatan dalam kamp reformis intensif, banyak yang mulai khawatir akan pecahnya koalisi reformis. Tetapi, ada juga yang merasa bahwa perbedaan adalah konsekuensi wajar dari pertukaran ide terbuka dan bebas, dan bahwa pertukaran yang jujur tapi pahit mewakili praktik baru dialog yang demokratis dalam pemandangan politik yang telah lama menghargai perbedaan dan arti ganda.

Dengan kondisi masyarakat yang termobilisasi, yang rindu akan perubahan, dan dengan parlemen reformis, pemerintahan lokal, presiden, dan kabinet yang mengabdi untuk reformasi politik, Iran diorientasikan menjadi sebuah model penerapan demokrasi di dunia muslim. Tetapi, jalannya memang tidak mulus. Tidak hanya karena vitalitas aktivisme dan produksi intelektual yang tersebar luas di era Khatami, tetapi juga disebabkan periode ketidakstabilan, krisis, dan perjuangan perebutan kekuasaan. Pemerintahan reformasi mewujudkan gerakan hebat tapi terpecah, yang mempunyai pembagian dalam kekuasaan politik, tetapi juga

---

[27] Lihat pernyataan yang dibuat oleh OMIR (*Organization of the Mujahedin of the Islamic Revolution*) dalam *Bahar*, 2 Khurdad 1379 (2000), hlm. 2.

dikelilingi oleh kepentingan-kepentingan yang bermusuhan, lembaga-lembaga, dan intrik-intrik keras. Kelompok Islamisme konservatif diputuskan untuk mengakui kembali apa yang telah mereka hilangkan.

REFORMASI TANDINGAN

Karena terpukul dan dibingungkan oleh kekalahan telak mereka, kelompok Islamisme konservatif mencari setiap kesempatan untuk menggapai kembali kepercayaan dan bertarung ulang. Yang paling awal muncul adalah ketika Ayatollah Muntazari mencela pemimpin agung di depan publik dalam "mempromosikan kediktatoran." Para pemimpin harian konservatif dan shalat Jum'at khawatir gubernur-gubernur reformis akan mengikis kekuatan regional mereka, menjalankan kampanye nasional melawan ayatollah dan sekutunya. Kelompok konservatif memerlukan hari kesetiaan nasional untuk pemimpin agung, mengirimkan para pendukungnya ke jalan-jalan untuk membangun kepercayaan diri dan menahan musuh-musuh yang dianggap reformis. Mahasiswa-mahasiswa seminari, Basijis, dan kelompok-kelompok Ansari Hizbullah mengorganisasikan pawai-pawai jalanan dan menyerang tempat tinggal Muntazari. Menghasut "masyarakat awam" agar melakukan kekerasan dan mengkarakteristikkan strategi reformasi tandingan konservatif di seluruh masa kepresidenan Khatami. Apabila gerakan reformasi berpusat pada "mobilisasi dari bawah dan negosiasi dari atas," aksi kelompok konservatif bermaksud melakukan sebaliknya, menghalangi mobilisasi kelompok reformis di masyarakat, dan melumpuhkan pemerintah reformasi di tingkat atas. Pada akhirnya, kelompok garis keras menggabungkan kampanye diskursif dengan kekerasan, krisis-krisis provokasi, dan penggunaan saluran-saluran hukum untuk menekan perbedaan dan mematikan lembaga-lembaga yang dikontrol kelompok-kelompok reformis.

Kampanye Diskursif: Menyelamatkan Islam Mereka

Sebuah konferensi yang diselenggarakan oleh ulama konservatif di Seminari Qum tahun 1996 mencoba menentang "krisis ideologis" dan menghadang tantangan kelompok pos-Islamisme. Para partisipan memanggil lembaga ulama agung dan pemimpin tertingginya untuk mengartikulasikan dan menyebarkan bantahan-bantahan lewat buku-buku teks tentang "ketidaksempurnaan" teologis kelompok pos-Islamisme.[28] Para penentang menargetkan elemen-elemen wacana pos-Islamisme—pluralisme agama, sekularisasi, toleran, dan yang terpenting demokrasi—yang merusak paradigma Islamisme. Baik status teologis maupun sosial dari Islam (termasuk kebenaran agama, syari'at, kebebasan beragama, lembaga ulama, dan politik agama) menjadi persoalan perjuangan verbal yang intens. Namun begitu, dengan terpilihnya Khatami, perdebatan itu berubah menjadi permusuhan. "Tidak ada yang lebih kotor dari [ide tentang] pembacaan kelompok pluralis terhadap agama," ungkap Ayatollah Khaz'ali dari dewan pengawal, memperingatkan Khatami untuk menghindari penggunaan istilah-istilah itu dalam publik.[29] Bagi Rahim Sawafi, komandan Pasdaran (militansi revolusi), ide-ide ini "diproduksi oleh musuh-musuh kita untuk menyebabkan ketidakmenentuan di kalangan muslim."[30] MUP (Masyarakat Ulama Pejuang) memperingatkan, "Kita harus melarang prinsip-prinsip sakral Islam dijadikan subjek keragaman penafsiran dari setiap individu."[31] Dan Ayatollah Misbah Yazdi mengumumkan, "Kita harus menghentikan upaya orang-orang yang mengajak pada pembacaan baru terhadap Islam."[32]

---

[28] Dilaporkan dalam *Kiyan*, no. 30, Juni 1996, hlm. 43.

[29] Dilaporkan dalam *Azād*, 11 Mahr 1378 (1999).

[30] Dikutip dalam *Hayat-i Naw*, 30 September 2000, hlm. 3.

[31] Dikutip dalam *Khurdad*, 5 Mahr 1378 (1999).

[32] Dikutip dalam *Khurdad*, 27 Shahrivar 1378 (1999).

Kelompok konservatif menyadari implikasi yang besar dari "pembacaan kelompok pluralis terhadap Islam" bagi kemapanan kelompok ulama; hal ini dengan tak terhindarkan akan mencabut lembaga ulama dari monopoli kekayaan spiritual dan penafsiran "ahli" terhadap kitab suci. Bagi kelompok konservatif, pos-Islamisme secara jelas menimbulkan "horor" pembasmian ala Luther. "Eropa dibodohi olehnya, tetapi kita tidak boleh," janji Ayatollah Khaz'ali.[33] Memang, jauh sebelumnya, tahun 1995, Ansari Hizbullah telah mengacaukan acara perkuliahan kelompok pos-Islamisme Abdul Karim Sorosh dan memperingatkan akan datangnya takdir tragis dari Martin Luther dan Cromwell karena ide-ide merusak mereka."[34] Ayatollah Misbah Yazdi kemudian menjadi kepala kehakiman, menghancurkan "para intelektual agama" biasa karena mengekspresikan pandangan-pandangan dan persoalan-persoalan doktrinal. "Saya ingin katakan bahwa [Sorosh] tidak bisa membicarakan agama dalam perspektif Barat. Al-Qur'an merupakan sumber syari'at... Kita tidak dapat semata-mata mengangkat persoalan ini dan menerbitkannya dalam surat kabar harian."[35]

Ulama-ulama garis keras mengklaim pengetahuan ahli eksklusif tentang fiqh, mengabaikan pemikiran para pemikir awam di area ini, akan tetapi banyak dari mereka yang mengambil tugas diplomasi, administrasi publik, atau ekonomi, yang mana mereka hanya memiliki sedikit keahlian. Untuk melegitimasi posisi ganda mereka ini, Ayatollah Khaz'ali dan kelompok kanan Jam'iyyati Mu'talifih mengumumkan bahwa mematuhi ulama sebagai sebuah kewajiban keagamaan: "Ketidakpatuhan kepada ulama adalah serupa dengan ketidakpatuhan kepada Imam Ali, dan juga kepada

[33] Lihat *Azād*, 11 Mahr 1378 (1999).

[34] *Salam*, 4 Aban 1374 (1995).

[35] Dikutip dalam *Kiyan*, no. 48, Agustus—September 1999.

Tuhan."[36] Ayatollah Misbah Yazdi pergi sejauh mungkin untuk mengumumkan bahwa *wilayatul faqih* merupakan "kelanjutan dari perintah ketuhanan. Menentangnya akan setara dengan pengingkaran dan penegasian Islam."[37] Ansari Hizbullah dengan terang-terangan memperingatkan, "kita akan memotong pena mereka yang dengan tanpa pengetahuan menulis untuk melawan *wilayatul faqih*; dan akan mengalirkan darah mereka apabila mereka melakukannya juga dengan sengaja."[38]

Jelas bahwa bagi kelompok Islamisme garis keras, "Islam tidak menerima pemerintahan demokratis...[dan] tidak menerima kekuasaan mayoritas."[39] "Demokrasi bukanlah apa-apa dibandingkan dengan kediktatoran modal, eksploitasi, konsumerisme, dan egoisme," demikian sebut majalah tiga bulanan Islamisme, *Mashriq*. Ia melanjutkan, "Demokrasi adalah reaksi; hal ini kembali pada masa jahiliyah, paganisme, dan ketidakberimanan... Realisasi demokrasi akan berarti menegasikan hasrat kemanusiaan yang luhur, kebebasan sejati manusia."[40] Kelompok garis keras sering menyamakan kebebasan dengan kebejatan moral,[41] dan oleh karena itu, hanya pemimpin agung yang dapat menentukan batasan-batasannya.[42] Ironisnya, setelah masa-masa pengawalan terhadap pemilihan dan partisipasi politik, kelompok Islamisme mulai mempertimbangkan pandangannya tentang pemilihan dan

---

[36] Dikutip dalam *Iran-i Farda*, no. 36, Shahrivar 1376 (1998), hlm. 10; *Iran-i Farda*, no, 40, Bahman 1376 (1997), him. 27.

[37] Ayatollah Misbah Yazdi , dikutip dalam *Hambastigi*, 12 Maret 2001, hlm. 2.

[38] Dalam *Litharat*, dikutip dalam *Iran-i Farda, no.* 41, Farvardin 1377 (1998), hlm. 37.

[39] Dinyatakan oleh klerik Wa'iz Tabasi, penjaga Kuil Imam Reza di Mashad, lihat *Quds*, 17 Aban 1376 (1997); dikutip juga dalam *Iran-i Farda*, Day 1376 (1997).

[40] *Mashriq*, no. 5, Murdad 1374 (1995), hlm. 6.

[41] Hujjat al-Islam Sazgar, direktur Departemen Politik-Ideologi Ketentaraan di Kirman; lihat mingguan *Shalamchih*, no. 33.

[42] Surat kabar bulanan Islamisme *Subh*, no.74.

kekuasaan mayoritas ketika mereka kalah dengan kelompok reformisme. "Pemilihan tidak ada dalam Islam," kata imam shalat Jum'at Mulah Hasani, dan lagi, "semua adalah kategori yang diimpor."[43] Beberapa dari mereka mengklaim "masyarakat tidak bisa mengembangkan analisis yang mendalam tentang hal ini; mereka biasanya dipengaruhi oleh berita-berita koran dan rumor-rumor."[44] Yang lain berpendapat bahwa keunggulan "kualitas" (*ahsaniyyat*) adalah di atas "mayoritas"(*akthariyyat*).[45] Menurut logika ini, legitimasi pemerintah tidak terletak dalam dukungan populer, tetapi dalam kekekalannya dengan "nilai-nilai yang berlaku," yang berarti Islam. "Rakyat? Rakyat apa?" tanya ulama Khaz'ali penasaran; "rakyat yang baik hanyalah dengan mematuhi perintah Tuhan, bukan mencampuri urusan di dalamnya." Kebanyakan kelompok Islamisme secara eksplisit lebih memilih "teokrasi" (*khuda salari*) daripada demokrasi (*mardum salari*).[46] Mereka tampaknya tidak menyadari bahwa mereka sedang berbicara bahasa orientalisme Barat tradisional, yang memandang Islam dan muslim secara hakiki bertentangan dengan demokrasi. Hal ini menjadi bukti yang nilainya tidak terhingga bagi musuh-musuh diskursif mereka yang gigih.

Tuntutan massa terhadap "reformasi" mendorong kebanyakan golongan konservatif menyesuaikan istilah tersebut dan meruntuhkan serangan yang dimaksudkannya. Menurut berita garis keras, *Kayhan*, "reformer-reformer yang baik" adalah "kelompok reformis yang fundamentalis" yang bertujuan

[43] Dinyatakan oleh Mullah Hasani, imam shalat Jumat (penunjukan dari *faqih* tertinggi) dalam Urumiyih, dikutip dalam *Iran-i Farda*, no. 36, hlm. 13.

[44] Sebuah interviu dengan intelektual Islamisme Dr. Muhammad Madadpur, dalam *Abrar*, 18 Juli 2000, hlm. 6.

[45] Interviu dengan seorang klerik konservatif Iran di televisi Inggris, saluran 4, 28 Februari 2001.

[46] Lihat *Bahar*, 29 Mei 2000, him. 2; dan *Iran*, 7 Mei 2000.

"menangani persoalan-persoalan ekonomi dan sosial bangsa." Namun begitu, tuntutan perubahan politik dilihat sebagai sebuah proyek "kelompok revisionis" yang serupa dengan Gorbachev dan yang diinginkan oleh kekuatan-kekuatan asing.[47] Pemimpin agung menghendaki posisi paling sentral yang berwenang mengusulkan "reformasi-reformasi revolusi" untuk mempromosikan "kemajuan dan inovasi" dalam pemikiran keagamaan yang konsisten dengan "nilai-nilai" revolusi Islam.[48] Hanya seorang "faqih yang adil," dia menekankan, dapat menyatukan dua ragam orientasi tersebut ("reformasi" dan "nilai-nilai").[49] Jauh dari gagasan Gramsci tentang "reformasi revolusi"—atau, sebagaimana Garton Ash pahami, "revolusi," yang merujuk pada Eropa Selatan, di mana hegemoni kelompok reformis didirikan dengan mengubah struktur politik dan rasio ekonomi[50]—versi Khamenei dengan tak terkecuali menentang serangan politik dari "gerakan reformasi" Iran. Dia buat kerangka sebagaimana kampanye paling populis "melawan kemiskinan dan korupsi."[51] Singkatnya, pemimpin agung bukan mencari "reformasi revolusi" Gramsci, melainkan "revolusi pasif". Dia ingin menggabungkan dan memenangkan gerakan reformasi dengan menawarkan konsesi-konsesi demi mempertahankan kekuasaan ulama.

[47] Ceramah oleh Husayn Shani'atmadari, dilaporkan di website *Iran-i Imruz* [13 Juli 2000].

[48] Ayatollah 'Ali Khamenei, dilaporkan dalam *Ham-Mihan,* 24 Urdibahasht 1379 (2000).

[49] Lihat ceramah oleh Ayatollah 'Ali Khamenei, dilaporkan dalam *Iran,* 13 Mei 2000, hlm. 4.

[50] Lihat Gramsci, *Prison Notebooks.*

[51] Ceramah oleh Ayatollah Khamenei, dilaporkan di website *Iran-i Imruz*, 6 Mur-dad 1381 (2002). Harian konservatif moderat *Risālat*, sementara mengakui pentingnya "pemikiran keagamaan baru," yang diikuti sebuah formulasi yang mirip dengan formulasi dari pemimpin agung, mendukung "reformasi yang memperjuangkan keadilan," yang esensinya berarti mengabaikan dalam reformasi sistem politik; lihat *Risāl*at, 2 Januari 2002, hlm. 3.

Kekerasan dan Rantai Krisis

Kebanyakan kelompok konservatif memahami reformasi pos-Islamisme sebagai komplotan Barat terbaru untuk membongkar sistem Islam Iran. Setelah kegagalan Mujahidini Khalqi dan invasi Irak, kelompok konservatif berpendapat, musuh-musuh telah menerobos sistem untuk mendorong pemikiran alternatif dan persepsi-persepsi yang mengubah. "Metamorfosis budaya" ini, menurut mereka, membuka jalan untuk merusak Islam dan aturan-aturan kitab suci yang sakral, dan bermaksud pasti untuk merusak sistem ini.[52] Apabila "pasif revolusi" model kelompok Islamisme gagal mengakomodasi usaha kelompok pos-Islamisme akan datangnya perubahan sejati, kemudian seharusnya ia dihentikan dengan kekerasan, jawab mereka. "Apabila situasi lepas kendali," Ansari Hizbullah mengingatkan, "Iran akan beralih bukan pada Turki, melainkan pada Lebanon."[53]

Sejarah dan aktivitas bertahap kelompok Islamisme garis keras menegaskan keseriusan ancamannya. Memang, penggunaan kekerasan hariannya dengan mengatasnamakan "pengawal Islam dan revolusi" telah menjadi cara efektif untuk aksi politik. Melalui represi dengan mengaku sebagai wakil "masyarakat awam" yang digunakan sebagai pion, kelompok garis keras bermaksud merebut kembali ruang publik. Ratusan kelompok "kultural" yang samar-samar berasosiasi dengan Ansari Hizbullah dan kelompok siaga Basijis menemukan daerah subur untuk aktivisme setelah kelompok reformis berkuasa. Front Kultural Hizbullah, Kelompok Kultural Shalamchih, Kelompok Kultural Avini Shahid, dan Front Kultural Maw'ud merupakan representasi mereka.[54] Banyak yang

---

[52] Lihat berita bulanan *Partaw Sukhan*, 14 Day 1379 (2000). Publikasi ini disupervisori oleh Ayatollah Mizbah Yazdi, seorang klerik konservatif yang lugas.

[53] Dalam *Shalamchih*, dikutip dalam *Iran-i Farda*, no. 45, Murdad 1377 (1998), hlm.24.

[54] Didasarkan pada "pengakuan" Amin Farshad Ibrahimi, seorang anggota kelompok tersebut, dikutip dalam *Payam-i Imruz*, no. 40, Tir-Murdad 1379 (2000), him. 28—29.

beroperasi dalam hubungannya dengan Front untuk Resistensi Islam yang dipimpin oleh Mas'ud Dihnamaki, editor mingguan ekstremis *Shalamchih* dan *Jabhih*, yang berikatan dengan *Pasdaran.* Mereka mengadakan pertemuan-pertemuan politik dan ideologi, memperoleh pelatihan perang, dan menerbitkan kolom di harian keras *Kayhan, Harim, Partaw, Fayziyyih,* dan *Yalitharat*. Mereka mengatur demonstrasi, edaran petisi-petisi, menyerang kerumunan, dan mengganggu pertemuan-pertemuan, perkuliahan, dan rapat-rapat umum kekuatan-kekuatan oposisi. Amir Farshad Ibrahimi, anggota kelompok Maw'ud dan "polisi intel" utama yang merampok asrama Kampus Teheran tahun 1999, menyingkap pengakuan dalam bentuk video kaset tentang intrik-intrik yang mencengangkan yang dilakukan oleh komunitas-komunitas rahasia kelompok kanan dalam menyebarkan teror, intimidasi, dan pembunuhan. Ibrahimi membuka rahasia hubungannya dengan Seminari Qum, dengan kelompok Islam Fida'iyan, dan dengan ulama utama seperti Ayatollah Misbah Yazdi, Mahdaviyi Kani, dan Ayatollah Jannati dari kelompok Dewan Pengawal.[55] Mengingatkan pada kekerasan-kekerasan vigilantis kelompok fascis, Ansari Hizbullah, yang dengan brutal merusak sejumlah rapat umum, perkuliahan, dan even-even kelompok reformis dan sekularis, merampok perkantoran dan melakukan penggeledahan, sementara polisi hanya berdiri dan mengawasi. Mereka yang ditahan kemudian diputus bebas oleh kejaksaan.[56] Tahun 1999,

---

[55] Untuk teks pengakuan Amir Farshad Ibrahimi, lihat *Payam-i Imruz*, no. 40, Tir-Murdad 1379 (2000), hlm. 14—34. Majalah ini memuat interviu-interviu dengan banyak orang yang diimplikasikan oleh "pengakuan-pengakuan" ini dan yang membantah klaim-klaim Ibrahimi. Sebuah laporan tentang latar belakang dari 72 anggota Ansari Hizbullah yang ditahan atas tuduhan kekerasan (dan dengan cepat dibebaskan) memberikan ide tentang komposisi sosial mereka: sebagian dari 72 orang tersebut, sekitar lima puluh mahasiswa teologi di Qum and Isfahan, empat orang Pengawal Revolusi, tiga orang anak dari korban perang, empat bersaudara dari korban perang, dua belas anggota *basif*, dan beberapa penjaga; dalam *Litharat*, dikutip dalam *Iran-i Farda*, no. 41, Farvardin 1377 (1998), hlm. 7.

[56] Menurut menteri intelijen, 'Ali Yunasi, dalam *Itila'at*, 6 Shahrivar 1378 (1999).

kelompok-kelompok vigilantis (pasukan siaga) menyerang masjid dan menghina seseorang yang pro-reformasi dan dihormati Ayatollah Tahiri dari Isfahan, yang berhenti dari jabatannya tahun 2002 sebagai aksi protes terhadap pemerintahan ulama. Bahkan dari kalangan menteri kabinet Ata'ullah Muhajirani dan Abdullah Nuri tidak luput dari aksi keras mereka. Kelompok-kelompok vigilantis (kelompok siaga) ini meneror turis-turis asing (untuk menggulingkan kebijakan terbukanya Khatami)[57] dan menggerakkan kekerasan di asrama Kampus Teheran tahun 1999 dan dalam kongres nasional gerakan mahasiswa di Khuramabad tahun 2000. Rata-rata selama masa kepresidenan Khatami pertama, satu insiden berskala kecil atau besar terjadi setiap sembilan hari.[58] Beberapa dari mereka menskenario aksi tersebut dengan gaya layaknya drama-drama ketegangan Hollywood.

Akhir tahun 1997, Khatami berkunjung ke Kementerian Intelijen, dan mengingatkan para petugas intelijen, "sementara kita harus siaga dengan keamanan negara, kita juga harus, dalam cara yang sama, melindungi keamanan masyarakat."[59] Saat itu, hanya sedikit orang yang tahu bahwa ada seorang mafia di antara pendengarnya yang sedang merencanakan dengan diam-diam untuk menggulingkan pemerintahan.Tahun 1998, pembunuhan yang brutal terhadap Daryush Furuhar, seorang mantan menteri pro Musaddiq, beserta istrinya yang dilakukan di rumah korban mengejutkan seluruh negeri. Segera setelahnya, para penulis seperti Muhammad Mukhtari dan Muhammad Ghaffar Puyandih menghilang, sampai jenasah mereka ditemukan di daerah sepi pinggiran kota. Investigasi mengungkapkan keterlibatan agen-agen menteri intelijen. Dalam komplotan yang mengejutkan dari

---

[57] *Al-Hayat*, 22 Desember 1998, dan 25 Januari 1999.

[58] Bahzad Nabavi, dalam sebuah statemen di website *Ruydad* [10 November 2002].

[59] Dilaporkan dalam *Kiyan*, Desember 1997—January 1998.

mafia yang sama telah mencoba memaksa sebuah bus yang penuh dengan para intelektual terkenal Iran untuk berhenti dan turun di sisi gunung; rombongan tersebut sedang dalam perjalanan ke Republik Armenia tahun 1996 untuk menghadiri sebuah even budaya.[60] Rakyat Iran kemudian mulai tahu siapa dalang di balik pembunuhan lebih dari seratus intelektual dan politisi yang berseberangan, termasuk yang terjadi pada tahun-tahun sebelumnya.[61]

Kebiadaban publik dari kasus pembunuhan ini membuat kelompok konservatif dalam kondisi bertahan. Kelompok pers reformis dengan keras mengumpulkan bahan, menggunakan kesempatan untuk meluncurkan perdebatan spektakuler tentang jahatnya kekerasan dan mulianya toleransi. Beberapa orang ditahan karena pembunuhan tersebut, tetapi sedikit yang terungkap dari jaringan luasnya. Pemimpin gerombolannya, Sa'id Imami (dikenal sebagai Sa'id Islami), ditemukan meninggal di sekitar lingkungan misterius penjara, mengisi spekulasi publik bahwa kelompok garis keras berada di balik pembunuhan itu. Identitas pelaku utamanya tetap tidak terungkap, larut dalam wajah tegang ulama-ulama tinggi, sementara pengacara keluarga korban pembunuhan, Naser Zarafshan, dipenjarakan. Walaupun Khatami terus membersihkan kementerian ini dari "tumor-tumor kanker" dengan menunjuk seorang menteri baru dan mengganti personilnya, *Pasdaran* menyusun badan intelijennya sendiri yang paralel.

Untuk memenangkan kembali ruang publik, kelompok garis keras menghasut dengan serangkaian krisis nasional untuk

---

[60] Seorang jurnalis veteran yang ada di antara delegasi di atas bus tersebut yang terkait dengan cerita yang mencengangkan ini.

[61] Publikasi yang terpinggirkan *Inqilab-i Islāmi*, diterbitkan oleh presiden terdahulu Bani Sadr, telah mempublikasikan 107 nama yang diklaim telah dibunuh oleh unsur-unsur ini. Lihat *Inqilab-i Islāmi*, no. 477, Desember 1999.

mempertunjukkan konsekuensi-konsekuensi "yang mengacaukan" dari kebijakan-kebijakan reformasi. Krisis-krisis ini sering mengikuti pola serupa. Kelompok-kelompok vigilantis dikirim terlebih dahulu atas nama "massa" untuk memecah belah sekutu-sekutu, pertemuan-pertemuan, dan kantor-kantor reformasi, atau mendorong kekerasan. Kemudian televisi negeri, harian konservatif, dan kebanyakan imam shalat Jum'at mempublikasikan, mempergemparkan, dan menuntut lebih dari aksi-aksi yang sama. Di antaranya adalah mereka menyesalkan bahwa "*civil society*" membawa pada instabilitas, bahwa kebebasan pers menyebarkan sentimen anti Islam, bahwa para intelektual yang mempertanyakan sistem Islam membuka jalan bagi kelompok sekularis dan Barat. Dalam tingkatan akhirnya, kehakiman memerintahkan tentara keamanan untuk menghentikan aktivitas tertentu, melarang surat kabar, menutup perkantoran, dan memenjarakan para aktivis.

Pada bulan April 1998, pengadilan Ghulam Husein Karbaschi, walikota populer Teheran yang dituduh korupsi, menjadi mata rantai utama dari serangkaian krisis walaupun persepsi umum beranggapan bahwa pengadilan sebagai sebuah cara untuk menghukum walikota ini karena dukungannya terhadap Khatami. Pengadilan Karbaschi menjadi program harian yang paling ditonton dalam sejarah pertelevisian Iran. Selama pengadilannya, mahasiswa pro Karbaschi memerangi Pasdaran dan kelompok siaga Hizbullah di jalanan, mengakibatkan sejumlah orang terluka dan ditahan, dan ketika malam tiba masyarakat bergegas pulang untuk menyaksikan penampilan luar biasa dari walikota, yang diketuai oleh seorang hakim ulama yang mengesankan. Seluruh negeri secara emosional terlibat, terpolitisir, dan terpolarisasi dalam krisis yang mana banyak orang telah melihat pengadilan tersebut sebagai sebuah konspirasi jahat terhadap proyek reformasi. Untuk mencegah krisis nasional ini lebih memburuk

lagi, walikota dilepaskan atas perintah Khamenei. Tetapi, konfrontasi-konfrontasi yang serius dan sistematis masih terus terjadi.

Bulan September 1999, sebuah majalah kampus, *Mawj* (gelombang) menerbitkan sebuah tulisan sindiran sepanjang dua halaman yang menceritakan kisah seorang mahasiswa yang mencoba menyakinkan Imam ke-12 untuk menunda kepulangannya dari dunia gaib sebab dia harus ujian! Harian *Kayhan* mengutip karya tidak jelas ini, yang menurut dugaan menunjukkan sikap tidak menghormati Islam Syi'ah, untuk mencetuskan kegemparan nasional pada malam pemilihan parlemen. Ulama-ulama senior menghendaki pengeksekusian terhadap sang penulis dan seorang komandan Pasdaran menyatakan kesiapannya untuk melaksanakan tugas tersebut. Kelompok Islamisme menyerang Khatami karena mempromosikan "kebebasan tak terkendali" yang mengakibatkan timbulnya "penghinaan terhadap hal-hal sakral." Insiden tersebut akhirnya membawa pada pengunduran diri Menteri Kebudayaan, Muhajirani. Kelompok garis keras mengakibatkan lebih banyak lagi krisis yang dialami pemerintahan reformasi (menahan para partisipan konferensi Berlin, merampok asrama Kampus Teheran, dan mengacaukan konferensi mahasiswa di Khuramabad), tetapi serangan hukum yang gencar dari mereka dirasa lebih berat.

Memperjuangkan Masyarakat Sipil melalui Hukum

Kelompok konservatif merasakan "bahaya besar" dari pers bebas yang mempopulerkan ide-ide berbeda seperti "teologi republikan," yang mengaktifkan publik, dan menghubungkan publik tersebut pada gerakan reformasi. Reaksi buruk terhadap pers dari kelompok reformis bermula hanya beberapa bulan selama pemerintahan reformasi. Tahun 1998, *Jami'iyah* (masyarakat), harian pertama *civil society*, ditutup dan para penerbitnya dipenjara hanya selang empat bulan setelah

pendiriannya. Harian tersebut muncul kembali tiga kali dengan nama berbeda (*Taws, Nishat,* dan *'Asri Azadigan*) mengikuti penutupan berturut-turut oleh pengadilan. Yang lain menderita nasib serupa: *Zan*, majalah perempuan; *Jami'iyyah Salim*, majalah intelektual yang berani; *Khanih*; *Navid Isfahan; Tavana; Akhbar; Aftabgardan*—adalah yang berikutnya. Sering tuntutannya sangat tidak jelas, menuduh publikasi itu "menyesatkan masyarakat" atau "menghina" Islam, revolusioner, atau menampakkan personalitas yang mencolok. Dalam sebuah perang palsu tentang pengurangan, hampir setiap hari kementerian kebudayaan mengeluarkan perizinan pers dan pengadilan membatalkan mereka. Di hari-hari terakhir, majelis kelima yang dikontrol oleh kelompok konservatif melewati hukum yang membatasi pengeluaran yang lebih liberal dibanding perizinan pers, sebagaimana harian pro reformasi *Salam* laporkan bahwa itu adalah ide Sa'id Imami, agen intelijen di balik pembunuhan politik tahun 1998. *Salam* mendadak dibredel. Dan lebih banyak lagi pembredelan berikutnya.

Pembredelan massal pertama terjadi pada bulan April 2000 setelah sebuah konferensi diselenggarakan di Berlin, di mana sejumlah intelektual sekuler dan pos-Islamisme berbicara tentang perubahan yang tak terelakkan dalam Republik Islam. Kelompok konservatif kebakaran jenggot. Pemimpin agung mengumumkan dalam sebuah pidato bahwa jurnalisme pro reformasi merupakan"bahaya besar bagi kita semua" yang kemudian memberi lampu hijau pada pengadilan untuk menutup 14 surat kabar dan majalah reformis, di antaranya termasuk *Bamdad, Azad, Fath, Arya, 'Asri Azadigan, Aban, Arzish.*[62] Di hari-hari berikutnya pengadilan menutup *Musharikat* milik saudara Presiden Muhammad Reza Khatami dan Subhi Imruz yang berpengaruh yang diterbitkan oleh Sa'id Hajjariyan, yang hampir tidak selamat

[62] Mushānikat, 6 Urdibahasht 1379 (2000), hlm. 2; lihat juga Moaveni, "Ballot Blowing in the Wind."

dari upaya pembunuhan yang dilakukan oleh kelompok Islamisme garis keras. Surat kabar bulanan *Kiyan*, "markas" para intelektual pos-Islamisme awal tahun 1990-an, akhirnya menjadi korban dari gelombang serangan gencar ini.

Serangan ini melumpuhkan kelompok reformis selang tiga bulan setelah mereka mengambil alih parlemen dalam sebuah pemilihan yang melengserkan, walaupun Dewan Pengawal masih menuntut dilakukan penghitungan ulang karena mengklaim adanya kecurangan. Dalam peristiwa tersebut, gabungan kelompok garis keras menolak menerima hasil pemilihan dan melarang pers reformis memunculkan ketakutan akan ledakan sosial. Berhasrat membuka parlemen tetapi tidak ingin memberi alasan kelompok konservatif yang kalah untuk membatalkan hasil tersebut, para pemimpin reformasi mengajak untuk tenang dan mengendalikan diri. Mereka berjanji bahwa majelis yang baru akan memperbaiki hukum pers dan menerima kembali pers-pers yang telah menjadi korban. Akhirnya, Khamenei mengesahkan pemilihan itu, krisis berkurang, dan parlemen mulai bekerja kembali. Tetapi, ketika parlemen mulai mengoreksi hukum pers, bulan Agustus 2000, pemimpin agung menginterversi untuk menghentikan perdebatan tentang undang-undang yang diusulkan dan usaha-usaha untuk menerima kembali pers tersebut. Memang, kehakiman melanjutkan serangannya. Antara tahun 1997 dan 2002, pengadilan melarang 108 harian utama dan harian periodik lainnya,[63] menggiring ribuan jurnalis, publisher, editor, dan penulis ke dalam tahanan atau berhenti kerja. Lebih dari sekadar hukum pers yang membatasi, intervensi pemimpin agung merupakan sebuah pukulan yang efektif tidak hanya pada pers, tapi juga pada otoritas parlemen. Ia mengubah kegembiraan publik atas kemenangan

---

[63] *Yas-i Naw*, 9 Agustus 2003, Imruzwebsite [10 Agustus 2003].

kelompok reformis menjadi sinisme yang mendalam terhadap serangan kelompok republikan.

Dengan adanya tindakan yang semakin keras terhadap media cetak, para aktivis memilih jalan lewat internet. Dalam waktu tiga tahun, ratusan berita yang bermutu dan website-website jaringan dan kira-kira 100.000 weblog muncul. Menjelang tahun 2003, organisasi mahasiswa, kelompok-kelompok perempuan, LSM, partai-partai politik, dan individu-individu privat, menyuplai berita-berita, analisis, dan sindiran politik yang bermutu dan tanpa sensor kepada audien internet domestik yang tumbuh lebih dari 3 juta. Pukulan informasi yang bebas ini membuat frustasi lembaga kehakiman, yang dengan mati-matian mencari sumbernya dengan menindak keras kafe-kafe internet, menyaring website, dan menahan blogger-blogger, walaupun sering kurang berefek.

Ia bisa menyebar luas di dunia konvensional. Menjelang tahun 2002, ratusan jurnalis, intelektual, dan aktivis pro reformasi, baik sekuler maupun berorientasi keagamaan telah ditahan atas tuduhan "anti agama" dan "anti negara." Preman-preman garis keras memaksa Abdul Karim Sorosh, mentor intelektual kelompok pos-Islamisme, untuk menarik diri dari posisi akademik dan berhenti mengajar di ruang publik. Mengikuti kemenangan parlemen kelompok reformis tahun 2000, Sa'id Hajjariyan, ahli strategi utama gerakan tersebut, ditembak mati oleh kelompok pembunuh Islamisme termasuk anggota Pasdaran.[64] Orang yang dibunuh oleh komplotan ini aslinya telah diputus 15 tahun penjara, tetapi dia kembali ke jalan lebih cepat[65] dan menghilang sampai akhirnya ditahan kembali selama serangan vigilantis Ansari Hizbullah terhadap demonstrasi-demonstrasi mahasiswa bulan

---

[64] Lihat biografi para pembunuh Hajjariyan yang dipublikasikan oleh Menteri Intelijen, dilaporkan di website *Iran-i Imruz* [4 April 2000].

[65] Dilaporkan oleh Jim Muir, BBC, 7 Juli 2002.

Juni 2003. Jurnalis Ibrahim Nabawi, Shamsulva'izin, dan Mas'ud Bahnud, penerbit Hamidreza Jala'ipur dan Shahla Lahiji, pemimpin mahasiswa Ali Afshari, pengacara feminis Mihragiz Kar, akademisi Hashim Aghajari, dan sejumlah orang lainnya berada di pengadilan atas tuntutan yang tidak jelas, yaitu mendistribusikan propaganda melawan negara Islam. Jurnalis Akbar Ganji dan Imdaduddin Baqi ditahan karena investigasi keras mereka atas serial pembunuhan politik (tanpa menyebut nama). Ganji berulang kali mengatakan bahwa seorang "aktor kunci" kelompok konservatif berada di belakang pembunuhan tersebut.[66]

Husein Qaziyan, Bahruz Giranpayih, dan Abbas Abdi, mantan pimpinan mahasiswa dan direktur pusat penelitian sosial, ditahan dan organisasi mereka ditutup karena menerbitkan hasil-hasil survei yang sering mendelegitimasi kebijakan-kebijakan konservatif. Salah satu survei nasional mereka menemukan bahwa tahun 2002, 74 persen rakyat Iran lebih memilih mengakhiri permusuhan dengan Amerika. Para ulama seperti Abdullah Nuri (Mendagri), Hasan Yousefi Ashkivari (yang awalnya diputus hukuman mati), Muhsin Kadivar, Muhsin Ruhami, Asadullah Bayat, Ahmad Qabil (yang mengkritisi pemimpin agung), dan yang lainnya dituntut dalam Pengadilan Ulama Khusus.

Aura pengadilan yang kurang absah dari sisi hukum ini, desain dan wacana mereka, dan "hakim-hakim" ulama mereka yang beraksi secara serentak sebagai jaksa-jaksa penuntut sayap kanan dan yang suka berkelahi ini menyebabkan inkuisisi sebagaimana dalam gereja Katolik abad pertengahan. Memang, banyak pembela

---

[66] Sebelum masuk ke penjara, Ganji berpesan ke publik bahwa seorang petugas telah memperingatkannya untuk menghentikan pembicaraannya tentang para pembunuh itu, "kalau tidak berhenti saya akan divonis hukuman tujuh sampai lima belas tahun penjara"; lihat *Bayān*, 10 Urdibahasht 2000. Dia menambahkan bahwa apapun yang mungkin terjadi kepadanya di penjara (misalnya terbunuh) Republik Islam harus bertanggung jawab.

menunjuk pada sejarah yang paralel ini. Lebih dari siapapun, pengadilan Hashim Aghajari bulan November 2002 membawa pulang horor dari pengadilan agama. Tetapi, "penjahat" ini sering muncul menjadi pahlawan. Sebagaimana Sorosh, Nuri, Kadvar, dan khususnya Aghajari juga menjadi Galileo-Galileo muslim. Mengingatkan bantahan Oscar Wilde kepada penuntut-penuntut moralnya, Akbar Ganji mengarahkan pengadilan dan jaksa-jaksa ulama pada kepala mereka. Ibrahim Nabawi menyebarkan kecerdasan sindirannya untuk merusak reputasi keseluruhan operasi ini. "Yang mulia!" dengan sarkastik dia beralasan kepada hakim, "Saya merasa begitu bersalah, dan Anda begitu benar bahwa jika saya mencoba diri saya, saya akan memberi putusan yang lebih berat daripada Anda!" Transkrip-transkrip pengadilan, sebuah genre baru dalam Republik Islam, menjadi *bestseller* nasional.[67]

Apabila "para intelektual agama" merupakan otak gerakan reformasi, mahasiswa adalah tulang punggungnya. Aktivisme spektakuler mahasiswa selama dan setelah revolusi memberi reputasi yang tidak bisa diabaikan oleh kelompok Islamisme konservatif. Perbedaan mahasiswa perlu ditampung. Rapat-rapat umum dan demonstrasi-demonstrasi telah menjadi subjek kekerasan harian Ansari Hizbullah dan universitas *basij* yang telah diberi (oleh maejlis kelima konservatif) kekuatan hukum untuk menjalankan pengawasan moral dan politik di dalam kampus-kampus.[68]

Walaupun otonomi mahasiswa dalam kampus memberi mereka ukuran perlindungan, mereka tetap tidak luput dari

[67] Lihat, umpamanya, Nuri, *Shuka ran-i Islah;* Baqi, *Tirajidi-i Dimukrasi dar Iran;* Kadivar, *Baha-yi Azadi.* Muhsin Mirdamadi menerbitkan tiga volume buku tentang pembelaannya dalam Pengadilan Pers bulan Januari 2003 ketika surat kabar hariannya, *Nuruz,* dibredel. Pendakwaan Muhajirani dicetak ulang enam kali dalam selang waktu dua puluh hari dari penerbitannya.

[68] Untuk aktivitas-aktivitas yang dilakukan oleh *Basijis,* lihat Darabi, "Tarh-i Basij va Ahdaf-i An."

serangan. Serangan yang paling efektif terjadi pada 8 Juli 1999, sehari setelah 200 mahasiswa melakukan demonstrasi damai untuk memprotes penutupan harian pro reformasi *Salam*, yang telah menganut hukum pers baru dengan batasan dari parlemen kelima yang didominasi kelompok konservatif. Sehari setelah harian *Salam* melaporkan bahwa Sa'id Imami berada di balik undang-undang pers baru tersebut, 400 vigilantis preman dan Kekuatan Keamanan Khusus yang menggunakan klub-klub dan rantai-rantai menyerang asrama mahasiswa, merampas 800 ruangan, dan memukuli habis-habisan ratusan mahasiswa, membunuh satu orang di antaranya. Kebrutalan ini menyebabkan ledakan dukungan masyarakat bagi korban, membawa aksi protes mahasiswa paling spektakuler sejak revolusi. Menuntut demokrasi dan memprotes kekuasaan yang tidak adil, ratusan ribu mahasiswa di seluruh negeri merampas jalan-jalan kota selama tiga hari berturut-turut. Mereka mengutuk pemimpin agung dan menuntut pencopotan kepala polisi, permohonan maaf resmi karena penyerangan tersebut, dan penuntutan pada para oknum penyerang. Ekonom-ekonom baris depan menggembar-gemborkan datangnya "Revolusi Kedua Iran."

Namun begitu, drama ini surut oleh reaksi buruk kelompok konservatif. Pada hari keempat, agen-agen provokator dan paramiliter Basijis menyembunyikan identitas mereka (dengan mencukur jenggot dan mengganti pakaian mereka), menyusup ke dalam barisan mahasiswa, dan mulai merampok dan menyerang kantor-kantor pemerintah. Mengenali kecurangan ini, DTV pro reformasi dan Khatami menghendaki untuk mengakhiri demonstrasi, tetapi yang lainnya terus berlanjut. Akhirnya, kekerasan jalanan dan kekacauan membawa kelompok konservatif bertahan pada sebuah posisi menyerang. Semalaman, kelompok garis keras mengangkut ribuan orang dari kota-kota kecil provinsi ke dalam Kota Teheran untuk melaksanakan hari kesetiaan terhadap

pemimpin agung. Atmosfir represi mulai muncul ke permukaan;[69] sebuah serangan terhadap asrama kampus mencetuskan teriakan dan membawa pada penangkapan beberapa pelaku kejahatan, tetapi mereka kemudian dibebaskan karena "kurangnya bukti." Pengacara korban, ulama kelompok reformis Muhsin Ruhami, dipenjara atas tuduhan konspirasi, melalui kasus Amir Farshad Ibrahimi, yang juga dituduh memfitnah ulama-ulama garis keras.

Mahasiswa yang cenderung mengalami demoralisasi mengalami fragmentasi, kurang fokus, dan hilangnya tujuan-tujuan strategis yang jelas. Bulan November 2002, putusan mati Hashim Aghajari mencetuskan protes-protes baru, walaupun lebih hati-hati. Dan setengah tahun kemudian, bulan Juni 2003, mengikuti invasi Anglo-Amerika atas Irak, dan di bawah tekanan internasional yang meningkat atas Iran agar meninggalkan program nuklirnya, sebuah aksi protes mahasiswa melawan privatisasi pendidikan tinggi berubah menjadi kerusuhan anti rezim selama empat hari di Teheran dan kota-kota utama lainnya. Sekali lagi, Ansari Hizbullah dan Pasdaran dengan keras menumpas para pemrotes dan menangkap 4000 orang termasuk para pimpinan mahasiswa.

SISI DILEMATIS SEBUAH PERLAWANAN

Masyarakat terpelajar dan kaum awam bereaksi terhadap kekerasan dan provokasi-provokasi hukum kelompok garis keras dengan penuh perasaan benci dan frustasi yang mendalam. Kelompok-kelompok sosial, organisasi mahasiswa, para profesor kampus, wartawan, intelektual, dan perhimpunan, mengeluarkan pernyataan publik yang berisi tentang pengutukan aksi kekerasan tersebut. Dalam dua tahun, lebih dari 8.100 perkara hukum di kantor kehakiman diajukan kepada komisi khusus di parlemen

[69] Lihat Bayat, "Iran's Brave New World," juga diterbitkan di *Middle East International*, Juli 1999 (London).

DPR.[70] Bahkan penyanyi Muhammad Reza Shajarian menolak penyiaran filmnya di stasiun televisi yang dikendalikan oleh kelompok konservatif. Para intelektual di seluruh dunia—dari Ann Mary Schimmel, Muhammad Arkoun, dan Muhammad Ayoub hingga Abdul Aziz Sachedina dan Juergen Habermas—mengeluarkan pernyataan yang membela kebebasan intelektual di Iran. Para loyalis terasing, kelompok kiri jauh, dan organisasi Mujahidinil Khalqi, yang terancam oleh popularitas reformasi, mengejar kampanye destabilisasi. Yang lain, seperti Partai Demokratik Kurdistan, mayoritas Fida'iyan, dan Partai Sosialis, memberi dukungan diam-diam kepada kelompok reformis.[71]

Tetapi, apa yang bisa dilakukan pemerintahan reformasi beserta kekuatan eksekutif dan legislatif untuk mengimbangi serangan gencar terhadap gerakan reformasi di daerah basis? Agak mengherankan. Pemerintahan reformasi secara efektif diperas oleh badan-badan yang tidak dipilih dan melakukan pelanggaran, yaitu para aparat keamanan, lembaga ideologis, dan kelompok-kelompok vigilantis yang seolah-olah berada di atas hukum. Golongan rival telah mulai memperlemah bagian-bagian pemerintah yang dikontrol oleh kelompok reformis, yang tidak lebih dari sebuah fraksi kekuatan politik riil. Dengan menciptakan lembaga-lembaga paralel di lapangan-lapangan strategis, mereka menekan pusat-pusat kekuatan reformis ke dalam kekacauan. *Pasdaran* menciptakan pelayanan intelijen mereka sendiri, dan paralel dengan kementerian luar negeri (yang lebih memilih bernegosiasi dengan Amerika), lembaga kehakiman mendirikan komite khusus untuk mengawasi implementasi yang tepat dari

---

[70] Dilaporkan di website *Imruz* [2 Januari 2002].

[71] Perwakilan dari sejumlah kelompok yang diasingkan menghadiri konferensi "Civil Society, Rule of Law and Its Relevance to People's Rule in Iran," diadakan di Copenhagen, November 1998; dilaporkan di Gulf2000 e-mail, 17 November 1998 (www.Gulf2000project.columbia.edu).

setiap kebijakan yang dikeluarkan, mengoreksi visi Khatami terhadap Amerika, khususnya setelah invasi ke Afghanistan tahun 2001. Bahkan polisi kota tetap di luar jurisdiksi mendagri. Lebih penting lagi, lembaga majelis yang menjadi basis keistimewaan kekuatan kelompok reformis sejak tahun1999, diubah dan dilemahkan oleh kekuatan veto dewan pengawal. Antara tahun 2000-2003, dewan pengawal memveto lebih 50 draft undang-udang parlemen utama. Lembaga parlemen direduksi dari badan pembuat hukum menjadi sekadar forum bicara bebas, di mana para deputi dapat menyerang kelompok garis keras lawan tanding reformasi. Namun begitu, hak istimewa ini tidak ditolerir oleh lembaga kehakiman.

Bulan Desember 2001, ketika Deputi Husein Luqmaiyan menyerang lembaga kehakiman karena "mematikan kebebasan berekspresi dan berusaha mengancam dan mengintimidasi para pembuat hukum," dia diberi hukuman 10 bulan penjara dengan alasan "memfitnah." Dan berdasarkan laporan, pengadilan telah menginvestigasi 60 deputi reformasi atas tuntutan yang serupa.[72] Hal ini hanyalah sebuah kampanye berkelanjutan, yang intinya adalah memberhentikan Luqmaiyan dan memelihara imunitas lembaga parlemen.[73] Tetapi, di musim panas 2002, kelompok reformis dikagetkan oleh rencana garis keras untuk memberi kekuasaan kepada pemimpin agung dalam memberhentikan presiden dan membubarkan parlemen. Seorang imam shalat Jum'at meluncurkan sebuah kampanye dengan bertanya, "Apabila pemimpin ini mampu menunjuk kepala kehakiman, mengapa [dia tidak bisa] memberhentikan presiden? Mengapa tidak bisa membubarkan parlemen?" Yang lain menghendaki agar pemimpin

[72] *Financial Times*, 26 Desember 2001.

[73] *Nuruz*, 8 Day 1380 (2001), hlm. 11.

agung memiliki otoritas mengganti atau mengubah konstitusi.[74] Lalu datang kabar ancaman yang lebih serius: dewan darurat, yang mengabdi kepada dewan majelis dan dewan pengawal, secara legal menguasakan dirinya untuk memberhentikan presiden dan membubarkan parlemen. Hal ini secara praktis membatasi dimensi negara Islam versi republikan. Kelompok konservatif mundur hanya setelah para deputi reformis mengancam mundur secara besar-besaran dari parlemen.

Kelompok Konservatif Kontrareformasi

Resistensi kelompok konservatif terhadap reformasi begitu hebat dan dapat diprediksi. Memang, dukungan besar rakyat terhadap proyek reformasi telah mengaburkan kekuasaan kelompok Islamisme konservatif dalam sistem kenegaraan dan perekonomian. Tetapi, siapa itu kelompok konservatif? Trend luas ini terdiri dari beragam kluster dari Masyarakat Ulama Pejuang (SCC) dan afiliasinya, seperti Masyarakat Mu'talifih Islam, Masyarakat Insinyur Islam, Asosiasi Syarekat Pasar Islam, dan lusinan asosiasi yang lebih kecil.[75] Sejumlah 36 kelompok membentuk golongan konservatif dalam kelompok reformis yang didominasi majelis keenam.[76]

Kamp konservatif juga menikmati dukungan dari Ansari Hizbullah. Didirikan tahun 1992, keanggotannya diambil dari kelompok veteran perang muda yang kecewa yang sensibilitas utopianya dihianati oleh kemewahan palsu kehidupan urban,

---

[74] Dinyatakan oleh seorang anggota dari Dewan Pengawal, dikutip dalam *Iran*, 15 Tin 1381 (2002).

[75] Beberapa kelompok penting berafiliasi dengan SCC termasuk Asosiasi Doktor-Doktor Islam, Masyarakat Pekerja Isalam, Masyarakat Akademis Islam, Masyarakat Mahasiswa Islam, Masyarakat Guru Islam, Masyarakat Pengkhotbah Teheran, dan Islamic Center dari Alumni benua India. Lihat Hujjat Murtaji, *Jinahayih Siyāsi dar Iran-i Imrūz*, hlm. 14.

[76] *Aftab-i Yazd*, 3 Januari 2001, hlm. 2.

menyulut kemarahan mereka dan mengarahkan pada sikap ekstremisme. Ansari Hizbullah mempertahankan populisme ekonomi dan keadilan sosial, sementara kebanyakan kelompok konservatif mengejar ekonomi pasar bebas. Pusat kelompok elite Islamisme berasal dari jaringan 11.000 keluarga dengan kekerabatan yang luas, persahabatan, dan ikatan-ikatan simpatisan.[77] Mereka merupakan 'kelas penanam modal' yang mendapat keuntungan dari akses politik dan mewariskannya pada "aghazade ha," atau "keturunan ulama" yang mendapatkan hak istimewa—sebuah fenomena yang menyimbolkan hak istimewa berlatar kepentingan material yang terlekat dalam ikatan politik. Beberapa pedagang Pasar Teheran kelas atas yang berpengaruh mempunyai hubungan kekerabatan dengan para pimpinan konservatif, walaupun menjelang tahun 2002 telah jelas bahwa dukungan kelompok Islamisme di Pasar tersebut telah luntur.[78]

Kelompok konservatif mengontrol pendapatan pajak-pajak keagamaan dan sumbangan-sumbangan dari 59.000 masjid, 6.000 tempat suci, dan 15.000 tempat-tempat keagamaan lainnya,[79] serta yayasan-yayasan—yang paling utama, Yayasan *Mustadh'afin*. Konglomerat industri dan finansial raksasa ini mengendalikan segmen utama perekonomian Iran yang hanya dipertanggungjawabkan kepada pemimpin agung. Dengan budget

[77] Komunikasi Personal dengan Mujtaba Sadniya, yang telah menghantarkan studi tentang elite-elite politik dan ekonomi dan pemerintah Republik Islam, Januari 2005.

[78] Ketika pada bulan Januari 2003, Asosiasi Islam Guilds and the Bazaar, terkait pada Jam'iyyat-i Mu'talifih konservatif, memerintahkan sebuah serangan di pasar tersebut untuk memprotes pencetakan dalam harian reformis *Hayat-i Naw* tentang sebuah kartun yang menyerang secara kasar, hanya sedikit orang dalam pasar yang merespons. Dan tidak lebih dari 300 orang yang bergabung dalam rapat-rapat umum dari asosiasi ini. Lihat website *Ruydad*, 13 Januari 2003. Arti penting politik pasar yang menurun ini bagi kelas para klerik ditekankan dalam sebuah studi terperinci oleh Keshavarzian, "A Bazaar and Two Regimes."

[79] Dilaporkan dalam Akhavipur dan Azdanloo, "Economic Basis of Political Factions in Iran."

tahunan 10 triliun dolar, ia mempekerjakan 150.000 pekerja dan mengelola ribuan industri, komersial, dan perusahaan budaya dan unit-unit *real estate*. Muhsin Rafiqdust, yang berasal dari keluarga pasar dan seorang anggota Jam'iyyati Mu'talifih, menjalankan sebuah yayasan dengan kekuasaan hampir absolut dari tahun 1988-1998, ketika rumor korupsi memaksa pemimpin agung mengganti Rafiqdust. Tetapi, kelompok konservatif terus berlanjut mengendalikannya dan menggunakan sumber-sumber finansial besar untuk meluaskan patronase politik mereka.[80]

Patronase juga berasal dari sumber-sumber lain. Melalui pengaruh mereka terhadap ribuan asosiasi kredit informal, Komite Imdad Imam, Bunyadi Janbazan, dan masjid-masjid lokal, kelompok konservatif mampu meningkatkan dan memelihara loyalitas sekaligus ketika dukungan populer mereka sedang menyusut. Kontrol mereka terhadap lembaga-lembaga revolusi (seperti Lembaga Perang Penafsiran dan Pengawal Revolusi) dan lusinan organisasi keagamaan resmi, termasuk seminari-seminari,[81] menguatkan kesetiaan ideologis dengan memberikan pekerjaan dan status kepada ratusan ribu pendukungnya. Hanya manajemen Universitas Azad, yang mempunyai 500.000 mahasiswa, memberikan kelompok garis keras Jam'iyyati Mu'talifih Islami banyak pengaruh politik, finansial, dan sosial.[82] Direktur-direktur asosiasi kredit "informal" memalsukan sebuah blok ekonomi yang kuat, lobi politik, basis dukungan pada dewan pengawal. Ditempatkan di kebanyakan masjid-masjid lokal, asosiasi-asosiasi ini mengoperasikan bank-bank besar dan terlibat

[80] Lihat pelaporan yang bermanfaat dalam *Oxford Analytica*, dicetak ulang dalam *Payam-i Imruz*, issue 32, Murdad 1378 (1999), hlm. 44—45.

[81] Hal-hal ini termasuk Seminari Qum, Daftar-i Tabliqat-i Islāmi, Shurā-i Hamahangi-i Tabliqat-i Islami, Majmā'-i Islami-i Ahl-i Bayt, Sāzmān-i Tabligat-i Islāmi, Markaz-i Jahān-i Islāmi, dan lainnya; lihat *Aftab-i Yazd*, 13 Desember 2000, hlm. 2.

[82] Muhammadi, *Darāmadi bar Raftar-Shinasi*, hlm. 95—96.

dalam spekulasi, pencucian uang, dan penyelewengan pasar uang, dan mereka dengan bernafsu menolak pengawasan bank sentral.[83]

Meskipun memegangi posisi ekonomi dan politik yang berbeda, golongan konservatif dengan solid menentang reformasi dan sangat berhasrat terhadap sistem politik dan kebudayaan tertutup. Beberapa dari mereka meyakini teokrasi palsu yang termediasi melalui pemimpin agung. Hukum-hukum yang dibuat orang adalah sah sepanjang mereka menguatkan dengan ayat-ayat suci yang ditentukan oleh ahli fiqh agung atau lembaga-lembaga yang ditunjuk. Kelompok konservatif garis keras percaya pada pemerintah keagamaan yang keras, yang menolak setiap konsep demokrasi, termasuk "demokrasi keagamaan." Mereka melihat kelompok demokrat menyamakan manusia dengan Tuhan, dan menganggap mereka mungkar. Jadi tidak hanya rakyat yang akan diabaikan, tetapi juga penggunaan teror dan pembunuhan terhadap oposan liberal dapat dibenarkan. Namun begitu, tidak seperti kelompok teokrasi garis keras, kelompok teokrasi pragmatis (pemimpin agung, gabungan ahli, harian *Risalat*) menuntut dukungan rakyat. Namun, rakyat tidak melihatnya sebagai sebuah kekuatan yang berdaulat, tetapi sebatas para pembela negara Islam; bukan sebagai warga negara yang berhak, melainkan sebagai "subjek-subjek paritisipan." Singkatnya, "demokrasi agama" berarti kewajiban rakyat untuk "berpartisipasi" dalam mendukung negara agama.[84]

Penting ditekankan bahwa hanya sekelompok kecil ulama Syi'ah yang menyelenggarakan negara Islam yang berorientasi pada *wilayatul faqih*. Memang, ketika pemikiran demokrasi

---

[83] Lihat sebuah pelaporan penting oleh Arash Hasan-nia, "Nikukarani kih Nizarat ra Dust Nadarand," *Sharq*, 25 Shahrivar 1383/15 September 2004.

[84] Lihat, umpamanya, pernyataan-pernyataan oleh Ayatollah Shahrudi, kepala kejaksaan, tentang bagaimana "demokrasi agama" berada dalam konflik dengan demokrasi murni; dikutip di *Iran-i Imruz* Persian website [24 Desember 2001.

mencerahkan bangsa ini, banyak ulama memodifikasi posisi mereka, menyarankan bahwa sebuah negara agama seharusnya menjadi subjek bagi kehendak rakyat (ide Ayatollah Muntazari), dan peran agama dalam negara berkurang.[85] Sebuah tanda yang jelas dari perubahan tersebut adalah kemunculan "kelompok kanan tengah" tahun 2000. Dipimpin oleh ulama Taha Hashimi, dan diwakili oleh harian *Intikhab*, ia didukung oleh Asosiasi Sarjana Islam (Jami'iyah Islami Pazhuhishgaran) dan Biro Propaganda Islam dari Seminari Qum. Walaupun kampanye garis keras yang mempublikasikan 300 pemikir alternatif (digar andishan) telah "menyebabkan kekacauan doktrinal,"[86] trend tersebut tetap berlanjut. Tetapi, kelompok radikal tetap terus mendominasi kepemimpinan politik golongan-golongan konservatif.

Peran pemimpin agung, Ayatollah Khamenei, secara ekstrem adalah penting. Walaupun kadang-kadang dia muncul untuk memediasi antara dua golongan, yang mendukung Khatami dan yang mengutarakan bahasa *islah* (reformasi), pemimpin agung ini masih memegang cita-cita kelompok Islamisme konservatif yang besar. Sekalipun secara simultan mendukung Khatami dan menyerang aktivis reformasi, Khamenei berusaha memisabkan dan mengkooptasi Khatami dari kelompok reformasi yang lebih radikal, dan agar dilihat dalam sorotan yang lebih baik oleh publik yang menghormati presiden mereka. Jika tidak, ide reformasi Khamenei kurang punya keterkaitan dengan ide kelompok reformasi. Opini masyarakat dinilai penting sepanjang mereka segaris dengan ortodoksi Islam; namun demikian, mereka dipandu oleh aturan-aturan agama. Kelompok konservatif mencoba mengangkat keluhuran pemimpin agung dengan membangkitkan pemujaan personalitas dan kekuasaan supralegal, mematahkan

[85] Lihat sebuah laporan menarik oleh de Bellaigue, "Who Rules Iran?"; lihat juga Fathi, "Political Fervor of Iranian Clerics."

[86] *Aftab-i Yazd*, 1 Isfand 1379 (19 Pebruari 2001), hlm. 2.

ajakan kelompok reformis pada "kekuasaan hukum" dan pertanggungjawaban.[87] Mereka mencoba membuat pemimpinnya tidak bertanggung jawab terhadap siapapun, dengan demikian membolehkannya menginterversi setiap isu publik atau memveto setiap keputusan.[88] Khamenei menjadi lebih kuat sebagai sosok pejuang golongan yang diintensifkan, sejak rival-rivalnya mencari restunya untuk menduduki posisi-posisi tertentu, sehingga kekuasaannya tidak hanya berasal dari posisi konstitusionalnya (yang diperebutkan oleh para intelektual pos-Islamisme), tetapi juga dari "keistimewaannya"; sebuah status yang dihidupkan oleh kelompok Islamisme dan direproduksi oleh kelompok reformis yang diam-diam juga menyetujuinya. Konsekuensinya, gerakan yang muncul untuk membatasi kekuasaannya diakomodasi dalam posisi di mana secara tak sengaja ikut membantu melegitimasinya.

Apa yang membuat kelompok konservatif memiliki kekuatan besar adalah bukan hanya sumber-sumber finansial, jaringan klientilisme (pelangganan), dan kontrol lembaga-lembaga negara tanpa melalui pemilihan, melainkan juga bahwa semua kekuatan ini diamankan di dalam sebuah struktur politik yang didesain untuk mereproduksi dominasi. Lembaga ini memberi kekuatan lebih kepada pemimpin agung daripada presiden. Pemimpin agung menunjuk dewan pengawal, kepala kehakiman, dan panglima tentara keamanan, dan dia dapat memberhentikan presiden. Namun, dia tidak dipilih oleh rakyat, tetapi dipilih untuk masa yang tidak terbatas oleh gabungan para ahli (yang juga mengawasi, dan jika perlu memecat ahli fiqih tersebut (*faqih*)). Para anggota

---

[87] Lihat, umpamanya, *Jumhuri-i Islami*, 1 Mei 2000.

[88] Bahkan Ayatollah Shahrudi, kepala pengadilan, secara publik berkata bahwa kata-kata dari Rahbar mempunyai nilai eksekutif khusus—yakni, ekstralegal (Iran, 25 April 2000). Ketika Khamenei memveto keputusan parlemen tentang hukum pers, pembicara reformis dari majelis ini menjustifikasi intervensinya dengan merujuk pada kekuasaan absolutnya, *vilāyat-i mutlaqih-i faqih*.

dari gabungan ini diawasi dan disanksi oleh dewan pengawal, yang anggotanya ditunjuk oleh *faqih* itu sendiri. Dengan kata lain, gabungan para ahli yang dipilih dan diharap mengawasi dan, jika perlu memberhentikan *faqih* tersebut adalah secara efektif disetujui oleh dewan pengawal.

Bagaimana mungkin struktur politik yang rigid tersebut direformasi agar bisa menerima kontrol rakyat, kekuasaan hukum, dan pemerintah yang demokratis? Dalam hal ini, pemerintah Khatami sendiri merasa terkekang dengan model legalisme semacam itu. Pendakian jabatan yang dilakukan Khatami menunjukkan dilema klasik gerakan sosial, yaitu keharusan berbagi kekuasaan. Bagaimana gerakan sosial ini bisa beraksi menentang negara, yang harus tunduk pada peraturan yang justru digunakan untuk merusaknya? Untuk menghargai mereka, kelompok reformis tetap menghendaki "kekuasaan hukum" bahkan ketika mereka sendiri harus menjadi korbannya. Apabila dikhawatirkan penerapan hukumnya tidak adil, mereka berpendapat, solusinya tidak dengan merusak, tetapi mengubah mereka. Namun begitu, kesulitannya adalah bahwa badan pembuat hukum, parlemen, telah benar-benar dilumpuhkan oleh kekuatan veto dewan pengawal. Untuk merealisasikan reformasi politik, pemerintah reformasi harus menghentikan lingkaran pengabdian diri dari kekuasaan ini.

UNDANG-UNDANG KEMBAR DAN NASIB PROYEK REFORMASI

Pada bulan Oktober 2002, Khatami berusaha mengenalkan dua UU penting kepada parlemen. Keberhasilan UU tersebut ikut mencerminkan nasib proyek reformasi di Republik Islam ini. UU tersebut pertama-tama menguasakan hak keistimewaan dewan pengawal untuk mengawasi para calon yang ada di majelis, ke-

presidenan, dan gabungan ahli; dan kedua, mereka memberdayakan presiden untuk menangguhkan aturan-aturan yang dia anggap tidak konstitusional, khususnya peraturan kehakiman dan badan-badan otonom lainnya. Apabila diratifikasi, "presiden akan mampu mengosongkan jabatan kehakiman dan menghentikan praktik-praktik, seperti praktik pengadilan yang terjadi tanpa hakim atau di balik pintu yang tertutup rapat."

Ini bukanlah tugas yang mudah. Hampir setiap orang memprediksikan bahwa dewan pengawal akan memveto undang-undang tersebut ketika parlemen telah meloloskannya. Bagi kebanyakan reformis, undang-undang kembar tersebut mewakili *test case* yang akan menentukan keberhasilan proyek reformasi di bawah Republik Islam. Kemungkinannya adalah bahwa undang-undang tersebut akan ditolak, kelompok reformis berencana mengambil jalan referendum ataupun semata mengundurkan diri dari jabatan kenegaraan secara besar-besaran. Ancaman pengunduran diri yang mungkin dilakukan oleh Khatami ini menggema dalam lingkaran konservatif layaknya gempa bumi sebab kondisi ini akan membawa negara pada tepian krisis terbesarnya, dan bersamaan dengan itu kekuatan militer yang dibawa Amerika dan Inggris telah bergerak ke negeri tetangga untuk menduduki Irak. Dapat diperkirakan, kelompok garis keras meluncurkan kampanye massif untuk mematikan undang-undang kembar tersebut. Lingkaran-lingkaran sayap kanan, harian-harian (*Kayhan, Risalat*), imam shalat Jum'at menuduh Khatami ingin menciptakan "kediktatoran" dan membolehkan "kelompok kontrarevolusi dan sekularis" memegang jabatan publik. *Kayhan* menuntut Khatami merencanakan secara diam-diam sebuah serangan mendadak, sementara koran mingguan *Harim* secara implisit memperingatkan tentang rencana pembunuhannya.[89] Dewan pengawal

---

[89] *Harim*, 13 Aban 1381 (2002).

mendistribusikan ribuan pamflet yang mempertahankan kekuatan vetonya dan mencela pengkritik-pengkritiknya,[98] sementara pemimpin agung berbicara bebas yang dengan jelas menentang undang-undang tersebut. Sekali lagi, rumor-rumor tentang pemberontakan yang meluas terhadap para pimpinan reformasi menyebar. Untuk terus menekan, lembaga kehakiman menutup dua lembaga penelitian sosial dan menahan para direkturnya: Ayandih, yang dipimpin oleh Abbas Abdi, mantan pemimpin mahasiswa dan salah satu pimpinan kunci Front Musharikat; dan *National Center for the Study of Public Opinion* (NCSPO), yang dipimpin oleh Bahruz Giranpayih dan Muhsin Gudarzi. NCSPO baru saja menerbitkan sebuah polling yang menunjukkan 70 persen rakyat Iran lebih memilih bernegosiasi dengan Amerika. Para direktur dan lainnya kemudian dituntut dengan tuduhan melakukan perlawanan terhadap keamanan nasional. Dengan penuntutan Abbas Abdi, kelompok garis keras bermaksud melibatkan Front Musharikat, organisasi inti dari gerakan reformasi, dan akhirnya membubarkannya.

Kejutan yang lebih efektif tiba. Hari setelah parlemen meloloskan undang-undang kembar pada 7 November 2002, seorang hakim garis keras di Hamadan memutus Hashim Aghajari, seorang intelektual pos-Islamisme, dengan hukuman mati. Tuduhannya adalah mencela kelas ulama dan mengadvokasi "Protestanisme Islam" dengan mengatakan bahwa muslim tidak membutuhkan ulama untuk berkomunikasi dengan Tuhan. Berita putusan mati ini mencetuskan protes yang meluas, menggeser perhatian dari undang-undang kembar kepada Aghajari. Seluruh kamp reformis, anggota parlemen, mahasiswa, dan organisasi HAM internasional meluncurkan kampanye untuk menjungkirbalikkan apa yang oleh pembicara parlemen reformis disebut

---

[98] *Iran-i Imruz* website (7 November 2002).

sebagai sebuah putusan "yang menjijikkan."[91] Protes-protes mahasiswa, demonstrasi, forum terbuka, dan petisi berlanjut hingga berminggu-minggu, momentum terbangun setiap hari dan meluas dari Teheran hingga kota-kota provinsi seperti Tabriz, Isfahan, Urumiyih, Shiraz, Ahwaz, dan Hamadan, yang menyebabkan pemisahan yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam kamp konservatif. Hanya Anshari Hizbullah dan beberapa imam shalat Jum'at yang mendukung hukuman mati tersebut. Memang, beberapa orang sayap kanan telah membuat marah para koleganya ketika menyamakan Aghajari dengan Martin Luther, mengabaikan kebrutalan musuh-musuh Luther.[92] Bahkan *Kayhan* dan direktur televisi negara Larijani mengkritik putusan tersebut.[93]

Setelah tiga tahun tenang pasca penyerangan asrama kampus tahun 1999, mahasiswa mulai bangkit kembali dan mengumpulkan kekuatannya untuk protes. Di Universitas Amir Kabir, para pemrotes mendesak pemisahan agama dari negara dan menuntut pemimpin agung harus mempertanggungjawabkan aksi-aksinya atau mengundurkan diri.[94] DTV mengajak mahasiswa secara umum dan fakultas untuk berhenti beraktivitas dan turun ke jalan-jalan. Fokus protesnya adalah menggeser isu pengadilan ulang Aghajari dengan membebaskannya, dan akhirnya menuntut dilaksanakannya "mimbar bebas." Demonstrasi yang meluas secara nasional selama 10 hari memaksa pemimpin agung memerintahkan sebuah pengadilan ulang Aghajari "secara lebih berhati-hati." Akhir Februari 2003, pengadilan tinggi membatalkan putusan mati dan meminta pengadilan ulang, yang mana dia menerima putusan penahanan selama empat tahun.

---

[91] Lihat website *Ruydad* [11 November 2002].

[92] Lihat artikel utama dalam *Abrar*, 17 November 2002, hlm. 1.

[93] Lihat *Imruz* website [17 November 2001].

[94] Newark (N.J.) *Star-Ledger*, 14 November 2002.

Sementara tidak diragukan lagi bahwa pembatalan tersebut merupakan kemenangan gerakan protes, intervensi pemimpin agung sekali lagi dengan kuat membangunkan wasit yang ekstra legal. Desakan *Risalat* agar Aghajari meminta grasi kepada pemimpin agung adalah sebuah upaya untuk membuatnya mengakui betapa kuatnya gerakan reformasi berusaha melawan pemimpin agung. Tetapi, Aghajari menolak sehingga membuat marah kelompok konservatif, yang beberapa dari mereka secara terbuka menghendaki pelaksanaan putusan hukuman mati.

Ketika lembaga kehakiman menutup lagi tiga harian reformis (*Hayati Naw*, *Yasi Naw*, dan *Nuruz*) awal 2003 dan memenjarakan lebih banyak lagi aktivis, kelompok reformis kembali mendapat sebuah pukulan yang lebih efektif: mereka kehilangan kesempatan dalam pemilihan dewan lokal. Kekalahan tersebut disebabkan oleh apatisme masyarakat yang menunjukkan mulai terkikisnya kekuatan sosial reformasi, dan memahamkan kelompok konservatif bahwa ide reformasi telah berakhir. Jadi, setelah berbulan-bulan penundaan dan provokasi, dewan perlindungan pada April-Juni 2003 menggagalkan undang-undang kembar. Bahkan meskipun mahasiswa nasional, 2.500 mahasiswa dari Universitas Teheran, beserta 10.000 masyarakat Teheran, menyanyikan "Matinya Kediktatoran" dan "Khatami mengancam akan mengundurkan diri" gagal dalam menghalangi putusan tersebut. Sekarang, target para demonstran tidak hanya kelompok konservatif, tetapi juga pemerintahan Khatami.[95]

Ketika negara Anglo-Amerika memegang kendali atas Irak, proyek reformasi Iran sampai pada sebuah perhentian. Strategi awal "mobilisasi dari bawah dan bernegosiasi dari atas" tampak telah gagal; gerakan reformasi berubah menjadi target serangan

---

[95] *Newsweek website* [7 Desember 2002).

gencar dari atas dan kekecewaan dari bawah. "Jalanan" masih mengalami demoralisasi dan apatisme pada pemilihan majelis ketujuh mendatang memberikan harapan kepada kelompok konservatif untuk merebut kembali parlemen. Walaupun gempa bumi yang telah menghancurkan kota bersejarah Bam di khir 2003 memicu curahan energi dan solidaritas nasional, apatisme politik telah memikat masyarakat. Bulan Januari 2004 membawa pukulan terakhir dari dewan pengawal, yang digambarkan sebagai sebuah serangan mendadak, mendiskulaifikasi hampir separo kandidat dari kelompok reformis dalam pemilihan parlemen, termasuk lebih dari delapan pemegang jabatan. Berita ini menghancurkan kamp reformasi dan menyebabkan apa yang dikenal sebagai "gempa politik" Iran. Ratusan deputi parlementer melakukan tiga minggu kehadiran dan mogok makan. Khatami memihak parlementer, sebagaimana juga lusinan kelompok politik. Gubernur-gubernur provinsi mengumumkan rencana pengunduran diri mereka. Bahkan pemimpin agung menghendaki peninjauan kembali diskualifikasi. Tetapi, masyarakat Iran umumnya, bahkan mahasiswa, menjaga jarak mereka, menghancurkan harapan-harapan reformis dan pengharapan dukungan massa.[96] Teriakan populer dari sekelompok masyarakat Yugoslavia, ketika para aktivis menyerang parlemen untuk memecat Slobodan Milosovic, tidak akan terjadi. Bagi orang awam Iran, pemogokan para deputi itu tampak sebagai perselisihan politik tingkat atas yang tidak terkait dengan mereka. Rakyat tampak rindu akan ukuran-ukuran yang lebih radikal atau sekadar memilih untuk menunggu.[97] Kekecewaan masyarakat, yang bermula dari pemilihan lokal satu tahun sebelumnya, memberikan kesempatan kelompok konservatif

---

[96] Pada hari kesebelas dari *sit-ins*, hari-hari setelah "puasa politik" dari para deputi, edi-torial harian reformist *Yas-i Naw* masih penasaran tentang keberadaan massa, mahasiswa, guru, dan para pekerja.

[97] Didasarkan pada *Yas-i Naw* dan *Sharq*, 9 Januari hingga 30 Januari 2004.

melengkapi serangan militer mereka dan mematikan proses reformasi.[98] Walaupun dewan pengawal, melalui beberapa lobi, menerima kembali sepertiga kandidat yang didiskualifikasi, para kandidat yang marah menyerahkan pengunduran kolektif mereka pada 1 Februari 2004. Partai-partai reformasi utama, walaupun bukan Presiden Khatami sendiri, memboikot pemilihan dan parlemen jatuh kembali pada kelompok konservatif. Hal ini memendam banyak harapan akan persetujuan undang-undang kembar, yang mana Presiden Khatami secara formal menarik diri pada 13 April 2004.

Pengunduran kolektif 22 deputi parlemen menjadi titik balik perjuangan rakyat Iran untuk demokrasi. Hal ini menandakan akhir dari sebuah era dalam kehidupan gerakan reformasi. Bulan-bulan berikutnya, rasa putus asa menghinggapi publik. Banyak aktivis menahan diri untuk melakukan balas dendam; beberapa dari mereka dipenjara, ada juga yang tinggal di pengasingan, yang lain menemukan hiburan dalam kehidupan privat mereka. Metode pra-reformasi dari pengawasan muncul kembali, bertujuan menundukkan masyarakat yang telah berubah secara drastis .

RESTORASI?

Apakah usaha untuk mendirikan pemerintahan demokrasi telah gagal? Apakah pengalaman rakyat Iran membuktikan ketidaksesuaian antara Islam dan demokrasi? Menjelang tahun 2002, kebanyakan analis mengumumkan bahwa reformasi politik di Iran telah mati, dan pemerintah Amerika mengambil kebijakan untuk menjatuhkan rezim Islamisme. Alasan-alasan kegagalan bergerak dengan luas: lemahnya kepemimpinan Khatami, absennya partai politik yang riil dan tidak adanya program jangka panjang untuk

[98] Sebuah analisis pemahaman mungkin ditemukan dalam Saghafi, "The Reform Nobody Wants Anymore."

perubahan, hambatan-hambatan konstitusi, elitisme gerakan, ide bahwa demokrasi di Iran menyisakan perdebatan filosofis lebih daripada sebuah realitas institusional.

Meskipun dengan kelemahan-kelemahan yang ada, gerakan reformasi telah membuat beberapa kemajuan institusional dan diskursif yang signifikan. Di bawah pemerintahan reformasi, sejumlah kementerian (luar negeri, intelijen, pendidikan tinggi, dan kebudayaan) berubah untuk memfasilitasi strategi-strategi reformasi. Lembaga *civil society* meluas, dan suasana yang cemberut dan tertekan di jalanan dan di kantor-kantor pemerintahan berkurang. Lebih penting lagi, kekuasaan pos-Islamisme melaksanakan pembangunan bahasa reformasi dan ide bahwa Islam dan cita-cita demokrasi mungkin dapat disesuaikan. Belum pernah sebelumnya dalam sejarah perpolitikan Iran membuat konsep-konsep fundamental, seperti demokrasi, pluralisme, akuntabilitas, kekuasaan hukum, dan toleransi menjadi begitu merambah, dan semua ini dalam konteks kebudayaan politik yang memelihara senioritas dan patronase. Kesadaran dan harapan warga negara yang telah terbangun dalam periode ini tidak hanya mengancam kemapanan konservatif, tetapi juga pemerintahan reformasi yang keterbatasan-keterbatasan strukturalnya dalam memajukan reformasi politik telah mengecewakan harapan rakyat.

Ketika proses reformasi terhampar, gerakan ini mengalami tanda-tanda perbedaan. Banyak ide kritis sebelumnya tentang *wilayatul faqih* atau negara agama, menjadi eksplisit. Telah diketahui bahwa kelompok pos-Islamisme bergerak menuju cita-cita yang lebih liberal dan sekuler dalam domain politik. Bulan Agustus 2003, Husein Khomeini, cucu Ayatollah Khomeini, pergi ke pengasingan di Irak dan meluncurkan sebuah kampanye politik untuk membongkar negara agama di Iran. Menurutnya, negara agama Iran adalah "kediktatoran terburuk di dunia." Sementara gerakan menuju sekularisasi memfasilitasi koalisi yang lebih luas

bagi republikanisme sekuler (seperti front baru untuk republikanisme, yang menghubungkan kelompok republikan di pengasingan dan di daerah sendiri), semakin banyak lagi reformis yang berpikir keagamaan, utamanya dari ACC, merasa dicemaskan.

Gerakan mahasiswa, lebih dari kumpulan lainnya, berusaha melakukan perubahan. Awalnya menjadi para pendukung setia pemerintah Khatami, mahasiswa mengadopsi posisi yang lebih independen, sekuler, dan kritis. Sebelumnya, DTV mengikuti strategi "tenang aktif" Khatami untuk menetralkan kelompok konservatif.[99] Akan tetapi, posisi ini menyebabkan kegelisahan awal dan timbulnya perpecahan di tubuh DTV. Sementara kelompok minoritas ingin melakukan aksi layaknya partai politik yang pro-pemerintah, kelompok mayoritas menuntut pemeliharaan karakter independen dan gerakan sosial dari organisasi mahasiswa.[100] Ditekan oleh pencarian baru untuk perubahan radikal, pimpinan DTV, sebelum periode kedua Khatami, meluncurkan sebuah "kritik kekuasaan yang komprehensif" terhadap gerakan reformasi dan Khatami sendiri.[101] Akibat putusan hukuman mati terhadap Aghajari, mahasiswa tidak mempedulikan lagi kehendak pemerintah agar tenang, membuat perbedaan yang terus meningkat antara mahasiswa dan Khatami, dan terhenti oleh legalisme berlebihan. "Orang-orang muda tidak lagi menganggap

---

[99] Ali-Reza 'Alavitabar, seorang intelektual reformis, mengajak gerakan mahasiswa untuk mengejar taktik "dua langkah ke depan, satu langkah mundur"; lihat *Subh-i Imrūz*, 15 Azar 1378 (1999). Lihat juga *Musharikat*, 7 Urdibahasht 1379 (2000). Menurut Asosiasi Mahasiswa Universitas Teheran, "Strategi gerakan mahasiswa sekarang ini adalah untuk mendukung implementasi dari reformasi... Melindungi kehormatan manusia, keadilan, menghapus despotisme, melembagakan kebebasan dan HAM dalam sudut pandang keberagamaan dan spiritualitas merupakan tema-tema utama dari tujuan-tujuan reformasi"; perwujudan dari Asosiasi Islam Mahasiswa Universitas Teheran, dikutip oleh ISNA (Iranian Students News Agency), 17 Tir 1379 (2000).

[100] *Bahar*, 16 Khurdad 1379 (2000), hlm. 3.

[101] *Hayat-i Naw*, 24 Murdad 1379 (2000).

serius ketika kita berbicara tentang demokrasi agama," aku Bahzad Nabawi, seorang reformis utama.[102] Walaupun kamp reformis umumnya tetap komitmen pada kampanye damai untuk perubahan politik, pemerintahan bangsa ini telah secara mendalam terpolarisasi.

Ketika pertarungan politik cenderung membesar antara kelompok reformis dan konservatif, bagaimana keseimbangan sosial bisa terjaga? Apa yang menghalangi keruntuhan politik terletak pada munculnya keseimbangan antara elite kekuasaan patrimonial dan ruang publik yang termobilisasi, antara kekuasaan negara yang besar dari kelompok konservatif dengan dukungan sosial yang terbatas dan kekuasaan negara yang terbatas dari kelompok reformis dengan dukungan sosial yang besar. Kontrol kelompok konservatif yang berlawanan dengan aparat negara yang represif menyadarkan masyarakat yang telah belajar tentang seni perlawanan dan mobilisasi sebuah gaya yang kurang lebih legal. Kelompok reformis komitmen pada kekuasaan hukum dan cara-cara damai sebagai sebuah hal prinsip dan berharap untuk membawa perubahan politik dengan meluaskan daerah kantong demokrasi yang dapat menghindari kekuatan konservatif. Mereka ingin melakukannya melalui alat-alat yang legal—yang ironisnya, kehakiman konservatif justru merusaknya. Strategi "tenang aktif" kelompok reformis bertujuan menghindarkan tindakan keras kelompok konservatif dan mengamankan ketenangan sosial, sebuah kondisi yang dianggap vital bagi pelaksanaan proyek reformasi.

Semakin banyak kelompok konservatif pragmatis, utamanya pemimpin agung, yang ingin mengubah reformasi menjadi "revolusi pasif"—untuk memelihara kekuasaan dan hak istimewa mereka dengan mensinergikan gagasan perubahan, yang

---

[102] Lihat interviu dengan Bahzad Nabavi dalam *Sharq*, 9 Mei 2004.

melibatkan penyerahan beberapa daerah kantong demokrasi di level atas. Singkatnya, revolusi pasif kelompok Islamisme didasarkan pada ide tentang kekuasaan ganda yang mana mereka menduduki posisi dominan.[103] Kelompok konservatif membutuhkan legitimasi Khatami untuk mengikat masyarakat pada sistem Islamisme, berharap bahwa dalam pelaksanaan jangka panjang pembagian kekuasaan yang tidak setara ini dapat diberlakukan. Dengan menerima dualisme yang tidak setara, mereka berpisah dari paham persatuan Khomeini, tetapi dengan ganas menentang pluralisme.

Kemampuan kelompok Islamisme konservatif menentang perubahan terletak sebagian dalam apa yang distilahkan dengan "daya lenting yang asli", suatu kapasitas dari otonomi relatif yang berasal dari dunia luar dan difasilitasi oleh keterampilan lokal dan legitimasi yang diproduksi oleh "keunikan" pengalaman "yang asli." Tidak seperti rezim kekuasaan USSR, Yunani, Korea Selatan, atau Filipina, yang integrasi relatifnya ke dalam komunitas internasional telah membuat mereka rentan pada tekanan luar, kelompok Islamisme Iran tetap secara relatif kebal pada pengaruh-pengaruh demikian. Dengan menegaskan keaslian dan watak asli pemerintahan mereka, kelompok Islamisme menghilangkan apa yang dunia luar (Barat) pikirkan tentang mereka. Sementara "sosialisme Afrika" dari rezim-rezim gerakan pembebasan di Angola dan Mozambik tidak mampu mempertahankan ketergantungan ekonomi mereka pada IMF dan Bank Dunia, pendapatan minyak Iran dan kendali kelompok Islamisme terhadap sumber-sumber pendapatan utama menopang otonomi politik mereka dari musuh Baratnya. Oleh karena itu, kelompok konservatif harus dilawan dari dalam.

---

[103]Lihat, umpamanya, Muhibbian, "Towsiyiha-i bih Jibhib-i Mushanikat."

Dengan idiom-idiom agama dan juga demokrasi, gerakan reformasi mungkin merupakan tantangan paling serius bagi kelompok Islamisme konservatif. Ia menghancurkan legitimasi moral dan politik kelompok konservatif. Serangan diskursif gencar dari kelompok pos-Islamisme begitu menghancurkan sehingga dalam pandangan banyak kelompok Islamisme, "serangan" yang jauh lebih merusak terhadap prinsip-prinsip sakral yang telah berlangsung lama [sejak Khatami] melebihi masa Pahlevi."[104] Tetapi, apakah kemenangan diskursif cukup memadai untuk membuat perubahan politik? Apakah "kekuatan kata" bisa menandingi kekuatan yang memaksa dari "kekuasaan politik"? Dalam pengalaman Iran, sentimen-sentimen dan wacana demokrasi populer yang diartikulasikan gerakan reformasi gagal mengeluarkan kelompok Islamisme dari kemudi kekuasaan politik. Sentimen popular merupakan sandera yang ditahan dengan penindasan keras oleh kelompok Pasdaran, Ansari Hizbullah, dan pengadilan. Basis-basis kekuatan yang memaksa perlu dinetralkan, dikalahkan, atau ditentang, dan kelompok reformis tampak tidak mampu melakukannya. Awalnya, mungkin karena terlalu yakin sehingga mereka gagal menarik dan menggabungkan segmen-segmen barisan konservatif dengan cita-cita reformasi; segmen-segmen tingkat menengah ke bawah dari pengawal revolusi, umpamanya, mungkin tidak memihak kepemimpinan kelompok kanan. Malah, serupa dengan sikap kaku para penentang mereka, kelompok reformis kadang-kadang dengan tanpa guna membenci tokoh-tokoh utama, seperti Hashimi Rafsanjani, presiden sebelumnya, yang mereka tekan ke dalam rangkulan kelompok kanan, sementara tetap enggan merangkul kekuatan-kekuatan demokrasi sekuler sebagai mitra-mitra sejatinya.

[104] Dikutip dalam Khurdad, 7 Aban 1378 (1999).

Apabila kamp reformasi tidak mampu menetralkan reaksi buruk kelompok konservatif maka mereka harus melawan dengan kekuatan rakyat melalui pemogokan buruh, ketidakpatuhan sipil non-kekerasan, atau gangguan damai. Karena tidak seperti negara-negara otoriter yang mengandalkan pemaksaan, kekuatan sebuah gerakan bersandar pada kekuatan basis sosialnya, kekuatan kolektif dari masyarakat akar rumput. Kekuatan sosial ini, yang dibangun dan ditopang melalui pendidikan, institusionalisasi, dan mobilisasi, tidak hanya dapat menekan negara melakukan reformasi dan melawan represi negara; ia juga bisa memastikan kelanjutan sebuah gerakan.

Gerakan reformasi Iran gagal membangun basis sosial demikian. Secara keseluruhan ia menyisakan entitas kelas menengah untuk terlibat dalam sebuah strategi modernis yang sangat mengandalkan transformasi ruang publik, mengadvokasi "dialog rasional," nilai-nilai demokrasi, toleransi, dan kekuasaan hukum. Ini semua adalah tujuan yang luhur dan penting, tetapi tidak mampu mengatasi kekuatan yang memaksa. Sebagai bagian reaksi terhadap politik paling populis yang berlaku, kelompok pos-Islamisme bergerak memasuki kelas-kelas rakyat, khususnya kaum miskin dan masyarakat pekerja, masyarakat yang tertarik pada isu-isu konkret dan dekat. Memang, ekonomi agaknya menjadi masalah dalam literatur kelompok pos-Islamisme. Perekonomian negara yang menyedihkan telah memukul kaum miskin dan kelas-kelas menengah paling keras, walaupun indikator-indikator makroekonomi, termasuk tingkat pertumbuhan 7 persen, stabilisasi nilai mata uang, dan defisit budget yang lebih kecil, menunjukkan beberapa perbaikan. Iklim ideologi pos Marxis yang cenderung mendunia, bagasi intelektual para pemikir reformis masih harus membawa secara berlebihan pemikiran Habermas dan Foucault dan tidak cukup hanya kepada Marx dan Gramsci. Sementara Partai Musharikat memiliki struktur yang tidak

terorganisasir, partner koalisinya Partai Buruh Islam gagal memobilisasi para pekerja untuk menciptakan dukungan yang kuat bagi agenda reformasi di tingkat bawah. Walaupun dewan-dewan pabrik dan organisasi-organisasi buruh lainnya tumbuh di bawah administrasi Khatami, baik kementrian buruh reformis maupun Partai Buruh Islam tidak terlalu memperhatikan organisasi persekutuan dan perhimpunan-perhimpunan buruh. Memang, sejumlah dewan buruh, yang telah meningkat menjadi 2.900 buah pada tahun-tahun awal reformasi, menurun tidak lebih dari 1.300 menjelang tahun 2003.[105]

Benar bahwa sejak akhir 1980-an, pabrik tidak mengalami deproletarianisasi dan fragmentasi, sementara sektor industri menyusut ke dalam sektor informal dalam gelombang yang besar; dan meskipun menyuarakan tuntutan-tuntutan ekonomi, kelas pekerja tetap berada pada margin politik. Namun begitu, kelompok reformis melakukan mobilisasi dalam skala massif terhadap simpul-simpul sosial dari pegawai negeri atau para pekerja berkerah putih, utamanya para guru. Di samping itu, organisasi komunitas, pendidikan, dan mobilisasi tetap lemah, bahkan ketika kelompok reformis mengambil kendali dewan-dewan lokal. Jadi, sebagaimana seringnya kasus ini, kaum miskin mengatur strateginya sendiri dalam "melanggar batas" dan sedikit menaruh perhatian pada perjuangan politik nasional. Dengan absennya masyarakat akar rumput dari proyek reformasi, apatisme bertahap dari kelas-kelas menengah urban, mahasiswa, pemuda, dan perempuan mengurangi kekuatan sosial reformis dan memberikan kesempatan kelompok konservatif mematikan proyek reformasi. Penyumbang utama pada proses ini adalah fragmentasi kamp reformasi dan kurangnya strategi umum di kalangan mitra

---

[105] Dikutip oleh 'Alireza Mahjub, sekjen Rumah Buruh (Khānih-i Kargar) dalam sebuah interviu dengan ISNA, 6 April 2004.

yang memegangi beragam visi tentang Iran macam apa yang mereka inginkan.

Walaupun gagal mengeluarkan kelompok Islamisme, gerakan pos-Islamisme mampu merusak secara fundamental legitimasi moral dan politik Islamisme, yang mana selama lebih dua dekade menundukkan mayoritas rakyat Iran atas nama agama. Ia menghegemoni cita-cita demokrasi dan pluralisme politik [jika tidak sosial] pada tingkatan yang belum pernah terjadi sebelumnya di Iran atau, di samping Turki, di negeri-negeri Islam Timur Tengah. Pos-Islamisme dengan jelas menunjukkan bahwa seseorang dapat menjadi muslim ataupun demokrat, dan bahwa cita-cita demokrasi dapat berakar dalam masyarakat muslim—bukan sebab persamaan esensi antara Islam dan demokrasi, melainkan lebih karena perjuangan dari warga negara biasa yang memaksa para pemimpin moral dan intelektual mengartikulasikan sebuah agama inklusif dan pemerintahan yang demokratis. Kemenangan kelompok pos-Islamisme untuk mereformasi kekuasaan negara dapat mencetuskan sebuah renaissans dalam pemikiran agama, sosial, dan politik masyarakat muslim. Sebagaimana halnya gerakan reformasi mengejutkan rezim-rezim penguasa daerah dan gerakan-gerakan keagamaan, termasuk Mesir, dan meskipun ia gagal melepaskan negara patrimonial, ia membawa pos-Islamisme Iran pada titik yang sama persis sebagaimana Islamisme Mesir: keduanya ditenangkan untuk membelokkan kekuatan sosial ke dalam kekuatan negara. Apakah Islamisme Mesir akan berhasil, sedangkan pos-Islamisme Iran telah gagal?

5
"REVOLUSI PASIF" MESIR
Negara dan Fragmentasi Islamisme, 1992—2005

Strategi revolusi untuk perubahan di Iran menargetkan kekuasaan politik. Para pemimpin revolusi bertujuan menduduki tempat utama dalam mengubah struktur politik dengan harapan bahwa hal ini akan mencetuskan perubahan di masyarakat, baik secara kelembagaan, sistem nilai, maupun individu. Setelah memenangi kekuasaan politik, mereka merasa perlu memenangi kekuatan sosial, atau mengamankan dukungan rakyat dalam mengaktualisasikan proyek Islamisme. Tetapi, mobilisasi rakyat untuk perubahan sosial biasanya menjadi garapan gerakan-gerakan sosial akar rumput, bukan negara. Gerakan sosial tidak hanya menentang pemegang otoritas dalam melaksanakan perubahan sosial dari atas, tetapi juga memproduksi, mempraktikkan, dan mempopulerkan ide-ide, institusi, dan nilai-nilai baru di tingkat bawah. Karena di Iran tidak terdapat gerakan sosial yang kuat untuk "mengislamkan" masyarakat, proyek Islamisme harus diperluas dari atas pasca revolusi. Implikasinya begitu kuat bagi otoritas politik. Metode *top-down* mengalami perlawanan yang hebat sehingga menyebabkan konflik sosial dan benturan-benturan ideologis, dan akhirnya memaksa para pemimpin Islamisme memikirkan kembali proyek Islamisme dengan

merevisi perspektifnya. Hasilnya adalah "proyek pos-Islamisme" di mana "reformasi" menjadi tujuan strategis yang ingin dicapai melalui gerakan-gerakan sosial yang merambah. Pembatasan "serangan frontal" atau membesarnya gelombang pemberontakan yang telah menghasilkan perubahan sosial memaksa para pemimpin mengadopsi strategi yang berbeda, "perang posisi," sebuah kampanye untuk perubahan sosial-politik bertahap dengan harapan bisa menghasilkan transformasi struktural dan "demokrasi agama" dalam jangka panjang.

"Perang posisi" atau reformasi kumulatif merupakan inti arus utama gerakan Islamisme Mesir selama tahun 1980-an, dan telah berhasil memproduksi beberapa capaian yang menonjol. Metode kerja rakyat Mesir menuju reformasi sosio-religius dengan membangun gerakan sosial massif melalui dakwah dan kerja terorganisir merupakan capaian yang juga harus dimiliki pos-Islamisme Iran. Tetapi, ke arah mana strategi ini akan membawa posisi sosial dan politik Mesir? Dan apa yang terjadi pada agen Islamisme?

Pada puncaknya, akhir tahun 1980-an, Islamisme Mesir mewakili jaringan kompleks organisasi, aktivitas, dan simpatisan yang tersebar luas dan heterogenitas tokoh-tokoh utama kelompok reformisme Ikhwanul Muslimin, yang bertujuan mengislamkan masyarakat akar rumput, akhirnya mendirikan sebuah negara Islam, dan dalam kelompok Islamisme revolusioner yang menggabungkan pergolakan sosial dan perjuangan bersenjata. Tertantang oleh kelompok Islamisme politik, lembaga Azhar (penegakan agama yang disetujui negara) meluaskan dakwahnya (mengajak pada Islam "yang benar"), sementara aktivitas-aktivitas institusional dan sosialnya membantu penyebaran keberagamaan secara umum. Di sisi politik *mainstream* terdapat "Islam sipil" dengan kemakmuran keagamaan dan asosiasi profesional yang besar, pemuda muslim dan kelompok perempuan, dan aktivisme Islam di kampus, sekolah, dan lingkungan sekitarnya. Selebritis

muslim dan personalitas media, seperti Mustafa Mahmood, Selim al 'Awa, Hassan Hanafi, dan Muhammad Imara, membawakan dakwabnya sendiri.

Gerakan yang luas ini menyebabkan perubahan signifikan di masyarakat dan merupakan tantangan paling serius bagi rezim Mesir. Komitmen Ikhwanul Muslimin pada perubahan sosio-religius melalui dakwah dan kerja gabungan merebut banyak masyarakat urban dari kontrol negara. Melalui masjid-masjid independen, sekolah, asosiasi pemuda, kelompok perempuan, klinik, dan publikasi, masyarakat awam menegosiasikan cara-cara alternatif untuk melakukan hal-hal yang sesuai dengan kebijakan publik sebagai tujuan aktivitas parlemen Ikhwanul Muslimin.

Tantangan dari kelompok militan Jama'ah Islamiyah tampaknya lebih dramatis. Selama tahun 1980-an, selain mengendalikan kampus-kampus, mereka bergerak ke dalam distrik-distrik miskin Kairo dan meluaskan pengaruhnya di perkotaan dan pedesaan sebelah selatan. Mereka hergerak di jalanan dan masjid-masjid, menyelesaikan perselisihan-perselisiban lokal, dan mengadakan disiplin moral dengan mencegah "perbuatan mungkar" seperti minum minuman keras dan percampuran antara laki-laki dan perempuan. Sebagai "intelektual organik" dari lingkungan masyarakat yang sederhana daerah *Sa'id* (Mesir selatan), kelompok militan ini juga menawarkan pelayanan kesejahteraan, kelas-kelas terpelajar, klinik-klinik, transportasi, proyek-proyek peningkatan pendapatan, dan makanan bagi kaum miskin.[1] Menjelang awal 1990-an, mereka betul-betul dapat memerintah kota-kota kecil selatan dan mendirikan "Republik Islam Imbaba" di jantung ibu kota. Pada saat kegiatan kemasyarakatan herlangsung intens, agama mendominasi idiom-idiom politik dan budaya bangsa, dan "solusi Islam" mengasumsikan sebuah kekinian yang belum pernah

[1] Mubarak, *al-Irhabiyun Qadimun*.

ada sebelumnya. Etika-etika Islam terekspresi dalam bahasa, perilaku, performa fisik, kode-kode berpakaian, kehadiran di masjid, program televisi dan radio, publikasi, dan ruang-ruang publik. Ia juga tercermin dalam luasnya komoditas Islam, fashion, dan kesenangan, yang menembus masyarakat sipil, militer, dan beberapa institusi negara. Menjelang awal 1990-an, Mesir tampak sedang menapaki sebuah "revolusi Islam secara sembunyi-sembunyi."

Namun begitu, segala sesuatu ternyata bisa menjadi lebih kompleks. "Perang posisi," atau proyek reformasi kumulatif, sampai batas-batas tertentu telah berdiri di ambang pintu negara. Dilema yang juga menghantui proyek reformasi politik Iran, adalah satu hal yang familiar: Seberapa jauh gerakan reformasi dapat bergerak ke depan di bawah sebuah negara yang "lemah" atau yang tidak hegemonik yang terancam oleh kekuatan sosial dan ekonomi dan dipaksa oleh sikap paternalistik perubahan sosio-politik? Keberhasilan gerakan yang sebenarnya tidak optimal dalam mengubah masyarakat Mesir dan dalam menentang negara adalab sebagian disebabkan oleh kecenderungannya sendiri yang menurun. "Republik Islam Mesir" atau bahkan "krisis mendatang," diprediksikan oleb beberapa orang tidak akan pernab terjadi.[2] Sebagai gantinya, gerakan Islamisme mengalami kemunduran sekaligus fragmentasi, ketika keberagamaan konservatif, kesalehan-kesalehan yang individualistik, dan "negara keagamaan-sekuler" bertemu. Hasil bersibnya bukanlah sebuab visi ideologis dan doktrinal yang baru sebagaimana di Iran, melainkan ia berusaha menahan liberalisasi ekonomi, perubahan sosial, dan globalisasi budaya. Islamisme konservatif menggabungkan sentimen pribumi sementara negara bergerak menyesuaikan otoritas keagamaan dan moral.

---

[2] Sivan, "The Islamic Republic of Egypt"; Cassandra, "The Impending Crisis in Egypt."

Bab ini menyelidik ke dalam proses "revolusi pasif" Islam Mesir: perubahan sosio-religius yang digagas dari bawah oleh gerakan Islamisme dan berturut-turut disesuaikan dengan target perubahannya, yaitu negara, yang kemudian sejak saat itu mencoba memuat dan mengontrol perlintasannya. Sungguh berbeda dari apa yang terjadi di Iran; "revolusi pasif" Mesir adalah produk Islamisme tanpa negara Islam dan stagnasi yang menonjol dalam pemikiran keagamaan dan intelektual.

KEMUNDURAN PADA INTI

Kemajuan besar kelompok militan Jama'ah Islamiyah (dalam kaitannya dengan pengelompokan-pengelompokan politik lainnya) tumbuh di luar hubungan intim mereka dengan daerah-daerah yang mereka kendalikan. Dalam hal ini, mereka mewakili "intelektual-intelektual organik," pemuda netral terdidik dari kota-kota dan desa-desa tertindas di *Sa'id*, yang telah melakukan migrasi ke utara, meluas hingga ke perkampungan kumuh Kairo sebagaimana Ain Shams dan Imbaba. Terisolasi dari daerah utara yang modern dengan pegunungan dan padang pasir, marginalisasi sosio-ekonomi, dan tribalisme organisasi sosial, daerah *Sa'id* menjadi bagian dalam yang berbeda dari Mesir yang modern.[3] Dengan absennya perhatian pemerintah pusat secara efektif, persekongkolan tribal dan kekerabatan memerintah kehidupan keseharian masyarakat. Ketika program reformasi pertanahan Nasser secara bertahap mengurangi struktur sosial tradisional ini, Jama'ah Islamiyah bergerak mengisi kekosongan ini.[4] Ketika

[3] Lebih 82 persen orang di pedesaan di daerah selatan dan 74 persen penduduk di kota Asyut miskin.

[4] Memang para sarjana seperti Mamoun Fandy, seorang ilmuwan politik dari daerah Sa'id, mengkarakteristikkan Jama'ah ini sebagai sebuah "gerakan regional" secara esensial berasal dari daerah selatan yang berjuang melawan daerah utara yang diistimewakan. Lihat Fandy, "Egypt's Islamic Grouh."

kelompok militan mulai beroperasi di distrik-distrik perkampungan kumuh Kairo sebagaimana Imbaba dan Ain Shams, mereka menemukan komunitas-komunitas yang familiar di balik marginalisasi negara Mesir modern—komunitas-komunitas liar tanpa kotapraja resmi, tanpa kekuatan polisi yang efektif, nomor-nomor rumah, atau peta-peta distrik, di mana seorang yang asing dapat tersesat dalam labirin lembah-lembah dan jalanan kecil tak berujung. Walaupun kelompok militan ini sukses menembus Ain Shams dan Imbaba, mereka gagal membangun sasaran ke dalam distrik-distrik yang lebih terintegrasi seperti Jamaliyah, Babus Sharqiya, Sayida Zaynab, Dokki, Zamalek, atau Ma'adi. Karena Jama'ah ini hanya mampu bergerak di daerah-daerah yang luput dari perhatian negara, gerakan ini mengasumsikan karakter teritorial atau regional, dan karena itu bersifat lokal. Dalam hal ini, Jama'ah tersebut mencerminkan citra Mafia Sisilia awal, sebuah gerakan sosial pra-modern dan teritorial endemik yang mengendalikan pemerintahan lokal dengan menciptakan kode-kode perilaku alternatif.[5]

Namun begitu, teritori ini semaju keterbatasannya. Ketika negara meminta kembali teritori jama'ah, kelompok militan yang terlantar ini harus pergi. Mereka tidak bisa mengalahkan negara ataupun bekerja di dalamnya; mereka tidak dapat membawa revolusi ataupun menyebabkan reformasi utama. Walaupun Abudul Zumur mengklaim bahwa jama'ah ini bertujuan mewujudkan revolusi populer dalam citra Iran, visi perubahan revolusi kelompok ini tidak mampu melampaui serangan militer di mana rakyat hampir tidak memiliki peran kecuali "mempertahankan rezim tertentu".[6] Dalam konteks fenomena di atas, masyarakat hanya memiliki sedikit agensi.

---

[5] Lihat Hobsbawm, *Primitive Rebels*.

[6] Mubarak, *al-Irhabiyun Qadimun*, hlm. 181—82.

Pada saat yang sama, kelompok militan ini tidak tahu bagaimana (karena mereka tidak mau) beroperasi dalam aransemen politik yang ada. Dakwah jama'ah ini tetap sempit dan didominasi kaum laki-laki. Fokus utamanya pada pergolakan politik dan keagamaan, kelompok militan ini gagal meninggalkan ide-ide dan praktik-praktik baru, serta warisan institusional dan diskursif untuk membangun perubahan sosial. Ada sedikit usaha, umpamanya, untuk mengadakan pemilihan bebas, mempraktikkan pemerintahan lokal, mendirikan LSM, atau mengawasi proyek-proyek pembangunan. Jaminan kesejahteraan jama'ah ini digunakan untuk membantu beberapa kaum miskin tetapi secara esensial dimaksudkan untuk membuat masyarakat membenci rezim dan mempercayai "solusi Islam" versi Jama'ah Islamiyah. Fokus utama dakwah lebih diarahkan pada kewajiban-kewajiban moral masyarakat, "melarang perbuatan-perbuatan mungkar", daripada hak-hak mereka dan potensi-potensi sebagai agen dari nasib mereka sendiri. Serupa dengan Syaikh Jaber Imbaba di Kairo dan gerombolannya yang berkeliling di lingkungan sekitarnya, membakari toko-toko video, menutup salon-salon kecantikan, mengancam menyiramkan asam kepada perempuan tak berhijab, mencegah percampuran seks, dan bahkan mengutuk musik-musik dalam acara perkawinan,[7] dan pada akhirnya sama sekali menentang budaya pesta Mesir. Pada tingkat nasional, kelompok militan ini menyerang gereja-gereja Koptik, perkumpulan-perkumpulan, individu-individu, dan properti.[8] Tindak kekerasan terhadap umat Kristen Koptik meningkat dari 52 insiden selama tahun 1970-an menjadi 111 selama 1980-an-awal 1990-an, termasuk 46 pem-

---

[7] *Ibid.*, hlm. 264—65.

[8] Hamdi al-Basir, "Al-Unffil-Mahaliyyat" (Kekerasan-kekerasan lokal: sebuah studi tentang desa Sanbu di Dayrut [Gubernuran Asyut] (dalam bahasa Arab), paper yang dipresentasikan di *Second Annual Conference of Political Studies*, "Politics and Localities in Egypt," Universitas Kairo, 3-5 Desember 1994.

bunuhan selama 1992-1994.[9] Bagi kelompok Islamisme, pemurtadan oleh gereja Kristen mengganggu penegakan agama dan negara Islam. Sementara alat-alat kesejahteraan mereka, penyelesaian-perselisihan, dan kampanye-kampanye terhadap preman lokal memperoleh popularitas, aturan moral keras mereka menimbulkan kebencian dari yang lain, termasuk keluarga-keluarga yang kuat.

Apa yang dilakukan jama'ah ini sebenarnya tidak lebih dari sebuah keberagamaan dan kesalehan konservatif, sesuatu yang nantinya diselaraskan dengan Islam yang mapan. Konsekuensinya, ketika negara Mesir mengklaim kembali teritori-teritori di atas dengan menggunakan strategi ganda, menahan para militan dan mendirikan LSM-LSM, kelompok militan ini menjadi berlebihan secara sosial dan sedang lari secara politik, mencari perlindungan di ruang-ruang bawah tanah, menyusup di perkebunan tebu di Eropa, atau di tempat-tempat berlindung yang aman milik Taliban Afganistan. Tentunya, anggota-anggota yang terasing melanjutkan penghasutan dari luar negeri, menerbitkan *al-Murabitun* di Denmark dan *al-I'tisam* di Inggris; dan Yasser al-Serri mendirikan Pusat Riset Islam di London. Orang-orang seperti Rifa'i Ahmad Taha dan Mustafa Hamza melarikan diri ke Afganistan untuk mendapatkan suaka dan kemudian memberi pelatihan perang gerilya kepada anggota-anggota baru sebelum mengirimkan mereka kembali ke Mesir melalui Sudan dan Libya untuk melakukan operasi-operasi militer. Pembunuhan juru bicara parlemen tahun 1990 adalah pukulan pertama yang dilakukan oleh orang-orang yang kembali dari Afganistan." Dengan kunci "pemimpin legendaris" di dalam tahanan[10] dan pimpinan lainnya

[9] Mubarak, *al-Irhabiyun Qadimun*, hlm. 378.

[10] Tokoh-tokoh utama dalam generasi pertama dari para pemimpin termasuk termasuk 'Abud al-Zumur, Karam Zuhdi, Najih Ibrahim, Tariq al-Zumur, Farid al-Dawalibi, dan Hamdi 'Abd al-Rahman.

dalam pengasingan, jama'ah ini menjadi terhapus dari sentimen perasaan masyarakat Mesir.

Dengan pembunuhan aktivis Ala' Muhidin bulan Oktober 1990 dan pengepungan Imbaba bulan Desember 1992, gerakan yang telah berfokus pada dakwah dan pendidikan ini sebenarnya berubah menjadi sebuah organisasi militer gerilya. Sekarang, pimpinan militer mengeluarkan fatwa dan mengeksekusi mereka tanpa berkonsultasi kepada sayap dakwah. Di Asyut, mulai tahun 1992, pimpinan militer menjadi pemimpin-pemimpin negara Islam dan bertanggung jawab atas kebijakan-kebijakan pendidikan.[11] Baik target maupun skala kekerasan dari insiden-insiden terpencar terhadap warga (non konformis, sekularis, dan Koptis) menjadi serangan-serangan militer yang meluas terhadap negara. Sebuah perang semi-sipil tampaknya sedang berlangsung. Para pengacau menarget polisi, pejabat-pejabat atas, turis-turis asing, dan penganut Koptik, membakar kereta api, kendaraan, hotel, dan bank-bank. Empat tahun dari 1990-1993 adalah momen yang paling berdarah di Mesir abad ke-20. Korban meninggal meningkat dari 139 tahun 1991 menjadi 207 tahun 1993 dan menjadi 225 tahun 1994. Semuanya, hampir 1.200 pengacau, polisi, warga sipil, dan umat Koptik meninggal selama tahun 1992-1996.[12]

Polisi dan militer mendirikan pos-pos pemeriksaan di setiap perempatan perkotaan dan pedesaan di selatan, sementara di malam harinya berkendara menyisir tempat-tempat persembunyian militan tanpa berhenti. Ribuan orang, termasuk banyak yang tidak bersalah, ditangkap; banyak yang ditahan dan disiksa

---

[11] *Al-Hayat*, 13 Januari 1999, hlm. 8; interviu dengan 'Abd al-Hasan Salih, seorang pemimpin lokal dan kepala dewan kota lokal di Asyut.

[12] Organisasi HAM Mesir, *Annual Reports*, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, Kairo.

tanpa melalui proses pengadilan.[13] Bagi mereka yang diadili, sesi-sesi pengadilannya menunjukkan rasa kesengsaraan dan sikap nekat. Setiap pagi dini hari, truk-truk polisi yang mengangkut personil anti huru-hara diposisikan di luar pengadilan dalam kondisi siaga penuh, sementara anjing-anjing pelacak siap membaui alat-alat peledak yang mungkin ada. Kerabat-kerabat terdakwa, perempuan-perempuan berhijab dan berpakaian serba hitam dan para lelaki berjubah putih, mengisi ruang pengadilan yang gaduh dan menatap dengan cemas pihak terdakwa, yang berada di dalam sangkar besi, dengan menantang menyanyikan dalil-dalil agama dan slogan-slogan anti pemerintah.

Antara tahun 1992 sampai 2000, 101 putusan mati dijatuhkan oleh aparat keamanan dan pengadilan-pengadilan militer.[14] Upaya-upaya mediasi oleh pengacara Jama'ah Islamiyah, Muntasir al-Zayat, seorang mantan anggota, ditolak mentah-mentah oleh pemerintah, dan Mendagri Abdul Halim Musa dipecat tahun 1993 karena mencoba bernegosiasi dengan kelompok militan. Ketika kelompok pemberontak menjadi lebih terdesak dan putus asa, aksi keras mereka meningkat, hingga pada puncaknya dalam pembantaian Luxor 18 November 1997, ketika para pemberontak secara brutal membunuh dan memenggal 58 turis Barat dan 4 orang Mesir di Kuil Hatshepsut.[15] Kekejaman luar biasa dari serangan tersebut menghentak publik Mesir, mengagetkan aparat keamanan, dan melumpuhkan pendapatan dari turis-turis dan industri asing selama tiga tahun. Pada jam-jam pasca serangan,

---

[13] Tukar menukar tahanan oleh satuan keamanan ini diprotes bukan hanya oleh organisasi-organisasi HAM, melainkan juga oleh para anggota Parlemen dan pers oposisi Mesir. Lihat Gamal Essam el-Din, "Parliament Scrutinizes Policing Policies," *al-Ahram Weekly*, 11-17 Desember 1997, hlm. 2; lihat juga *al-Wafd*, 11 Desember 1997, hlm. 3.

[14] Khaled Dawoud, "Jama'a Militant Sentenced to Death," *al-Ahram Weekly*, 20-26 April 2000.

[15] *Cairo Times*, 27 Desember 1997, hlm. 5.

ribuan turis asing berbondong-bondong menuju bandara untuk ke luar negeri secara besar-besaran, meninggalkan hotel-hotel mewah yang sepi, pemandangan turis, jutaan para pekerja yang kelebihan jam kerja, dan kondisi bangsa yang berada di tengah brutalitas pemberontak dan negara.[16]

Namun begitu, pembantaian ini menggembar-gemborkan kematian Islamisme militan yang segera datang. Selama dua hari setelah pembunuhan itu, Jama'ah Islamiyah tidak berkata apapun. Kemudian muncul serangkaian pernyataan yang membingungkan dan bertentangan. "Pimpinan politik" Mesir yang terasing di Eropa mengungkapkan penyesalan, "pimpinan legendaris" atau yang dipenjara di Mesir mengutuk tindakan tersebut, dan "pimpinan militer" yang berbasis di Afganistan mengklaim bertanggung jawab.[17] Muntasir al-Zayat, pengacara jama'ah, merealisasikan organisasi ini dan "alternatif Islam" yang ditawarkan berada dalam krisis yang besar dan terbukti telah membawa kegagalan strategi kekerasan yang justru sangat mengasingkan rata-rata orang Mesir.[18] Krisis dari sebuah "serangan frontal" kemudian mendesak jama'ah untuk mengejar perubahan fundamental dalam strateginya.

---

[16] Menurut bank sentral Mesir, perolehan dari turis asing selama tahun 1999—2000 berjumlah EL17 miliar (sekitar US$4 billion). Jumlah ini untuk 25-30 persen dari perolehan luar negeri. Pada saat itu, sekitar 2.3 juta rakyat Mesir bekerja dalam bidang turisme. Dikutip dalam al-Sharbini, "Azmat al-Siyaha al-Masniya wa Imkaniyat al-Ta'wid," hlm. 151.

[17] Lihat secara detail dalam surat kabar mingguan *Ahram*, 4—10 Desember 1997, hlm. 3; *al-Ahram Weekly*, 11-17 Desember 1997, hlm. 2; sementara para pimpinan yang terasing di Eropa (Usama Rushdi dan Yasir Sirri) menyesalkan peristiwa tersebut, kelompok al-Jihad Ayman al-Zawahini berbasis di Afghanistan menerima dengan senang pembantaian brutal itu dan mengatakan serangan-serangan di masa mendatang harus difokuskan pada orang Amerika dan Israel; lihat *al-Ahram Weekly*, 27 November—3 Desember 1997, hlm. 3. Para pimpinan yang dipenjara di Mesir berkata bahwa serangan tersebut dilakukan oleh "anggota-anggota muda mereka... yang beraksi atas diri mereka sendiri"; *al-Ahram Weekly*, 11-17 Desember 1997, hlm.2.

[18] Lihat sebuah profil dari Muntasir al-Zayat di *Cairo Times*, 22 Januari—4 Februari 1998, him. 10.

Walaupun inisiatif gencatan senjata awal gagal, menjelang Juli 1997, para pemimpin yang dipenjara siap melakukan penghentian sepihak dalam pertumpahan darah dan kembali pada *da'wa* yang damai. Meskipun, secara pribadi bergembira sekali, mendagri tetap menentang dan menolak setiap tanda konsesi atau berdialog dengan kelompok militan.[19] Permusuhan para pemimpin yang terasing pada ajakan gencatan senjata berkurang ketika Syaikh Umar Abdur Rahman, pemimpin spiritual jama'ah (dipenjara di Amerika karena memerintahkan pengeboman WTC tahun 1993) mendukungnya.[20] Walaupun perselisihan internal dan serangan-serangan sporadik oleh sel-sel terpisah berlanjut, jama'ah akhirnya menegaskan kembali keputusannya pada 25 Maret 1999 untuk meninggalkan kekerasan anti pemerintah secara keseluruhan. Cemas akan strategi baru, pemimpin Jihad Ayman al-Zawahiri, yang selanjutnya menghilang dari pemandangan Mesir, bergabung dengan Osama bin Laden untuk mendirikan *International Islamic Front to Fight the Jews and Crusaders* (IIFFJC) di tahun 1998. Sebagai responsnya, al-Zayat mengusulkan, dan Umar Abdul Rahman mendukung, mendirikan *Internasional Islamic Front to Defend Islam by Peaceful Means.*[21] Walaupun yang terakhir ini semata-mata ide, ia diikuti oleh sejumlah gagasan untuk aktivitas anti-kekerasan. Mantan kelompok militan membuat permohonan-permohonan formal untuk mendirikan partai-partai politik dalam sistem yang ada: Hizbul Wasat, Partai Reformasi Islam,[22] dan Hizbul

---

[19] *Al-Ahram Weekly*, 28 Agustus—3 September 1997, hlm. 3; *al-Ahram Weekly*, 11-17 Sep-tember 1997, hlm. 2.

[20] *Al-Hayat*, 31 Agustus 1997, hlm. 4.

[21] *Al-Hayat*, 22-24 Oktober 1998.

[22] Para inisiator itu termasuk Salih Hashim (seorang pendiri al-Jama'ah dan anggota dari "kepemimpinan sejarah"), Jamal Sultan (seorang anggota terdahulu dari al-Takfir wa al-Hijra, dan editor-in-chief dari *al-Manar al-Jadid*, yang juga ber-kontribusi artikel dalam *al-Sh'ab*, dan Kamal Habib, seorang mantan Jihadi dan seorang jurnalis untuk *al-Sh'ab*.

Syari'ah. "Waktu telah menyadarkan bahwa kekerasan dan perjuangan bersenjata membahayakan partai, negara, dan Islam sendiri," simpul kelompok militan.[23] Tetapi, pemerintah menolak semua aplikasi tersebut mentah-mentah dan pendirian "partai-partai keagamaan" tidak diperbolehkan.[24] Hal ini membuat marah Abdur Rahman dan Ahmad Taha, dan mengancam akan meninggalkan cara-cara damai dan memobilisasi "masyarakat yang dipimpin oleh laskar, ulama, dan profesor-profesor perguruan tinggi untuk sebuah revolusi."[25] Namun begitu, dalam sebuah atmosfir baru, aktivisme legal tidak dapat memaksa para pemimpin dalam penjara untuk dihalangi dengan ancaman-ancaman demikian.

Kebijakan agresif Israel di bawah Benjamin Netanyahu dan Ariel Sharon, krisis pengalaman kelompok Islamisme, transformasi dramatis Islamisme di Iran, dan kekuasaan pos-Islamisme di bawah Khatami (yang pemimpin jama'ah Ahmad Taha observasi ketika berada di Iran) mengajak "para pemimpin legendaris" dari jama'ah untuk tetap komitmen pada visi baru mereka, *nonviolent*. Sekarang, target utama jama'ah adalah bukan "pemerintahan *jahili*" Mesir, melainkan negara Yahudi, yang mana seluruh kelompok di Mesir dan dunia muslim seharusnya bersatu untuk menentangnya.[26] Para pemimpin legendaris ini tidak hanya menyadari bahwa mereka tidak mampu mengalahkan Mesir, tetapi juga bahwa metode kekerasan telah meruntuhkan tujuan mereka untuk "memandu masyarakat menuju jalan Tuhan." Mereka

---

[23] Cairo *Times*, 21 Januari-3 Februari 1999, hlm. 5.

[24] Partai-partai keagamaan, berkata Mendagri al-Alfi, "akan mengancam stabilitas sosial dan persatuan nasional," *al-Ahram Weekly*, 11-17 September 1997, hlm. 2.

[25] *Al-Ahram Weekly*, 22-28 Juni 2000, hlm. 4.

[26] Lihat interviu dengan para pimpinan sejarah dari al-Jama'ah di dalam penjara Torrah oleh editor-in-chief *al-Musawwar*, dalam *al-Musawwar*, no. 4054, 21 Juni 2002; lihat juga *al-Hayat*, 11 Oktober 2000.

menyimpulkan bahwa strategi kekerasan telah menguntungkan "musuh-musuh Islam": Israel, Amerika, Barat, dan kelompok sekuler.[27] Realitas politik ini membawa para pemimpin legendaris ini untuk menengok kembali doktrin keagamaan mereka. Untuk mencocokkan dengan perspektif politik baru, mereka terpaksa membuat alasan-alasan doktrinal baru dengan menafsirkan kembali teks-teks Islam. Akhirnya, kelompok Islamisme militan menemukan kebaikan dalam praktik-praktik yang dilakukan Ikhwanul Muslimin selama lebih enam dekade. Tetapi, apakah strategi Ikhwanul Muslimin untuk transformasi masyarakat bebas dari keterbatasan?

IKHWANUL MUSLIMIN DALAM PENANGGUHAN

Awal tahun 1990-an, Ikhwanul Muslimin (IM) atau *Muslim Brotherhood*, beraksi seolah-olah sebuah pemerintah tandingan. IM mengendalikan ribuan masjid, mendominasi sindikat-sindikat profesional nasional utama dan perhimpunan mahasiswa di utara, menjalankan beragam LSM, memengaruhi sejumlah sekolah, dan merupakan oposisi paling kuat di tingkat parlemen. Para pejabat asing terkemuka dari kedutaan Amerika sampai Yasser Arafat pernah berkunjung ke markas IM di sebuah kota kecil. Singkatnya, IM mendapatkan ruang yang cukup besar di masyarakat sipil dan mulai mengizinkan beroperasinya lembaga-lembaga negara, termasuk pengadilan, universitas-universitas, dan al-Azhar. Namun begitu, pada puncaknya, gerakan ini tampak mulai bersiap-siap melakukan penyerangan.

Dilengkapi pengawasan yang ketat dari jama'ah, dikejutkan oleh usaha pembunuhan terhadap Presiden Mubarak di Addis

[27] Al-Jama'ah menjelaskan perubahan strategi politiknya dalam seri multivolume yang dikaji dan ditulis dalam penjara dan di luarnya setelah mereka dibebaskan. Volume yang paling penting adalah Hafiz dan al-Majid Muhammad, *Mubadirat Waqf al-'Unf*.

Ababa tahun 1995—yang merasa terancam—pemerintah mulai memperlemah IM. Sebuah hukum darurat telah disebarkan pada perhimpunan-perhimpunan publik, dan sebuah hukum anti terorisme yang lolos tahun 1992 telah membuat undang-undang penahanan yang bersifat preventif dan menghalangi pers. Dalam melawan teriakan oposannya, pemerintah mengusir, melemahkan cengkraman Ikhwanul Muslimin di kampus-kampus dan memanipulasi prosedur-prosedur pemilihan dari perhimpunan profesional untuk mengeluarkan IM. Ia menutup perhimpunan pengacara dari tahun 1996 sampai 2001, mengabaikan lusinan putusan pengadilan terhadap aksi tersebut, dan kemudian melakukan hal yang sama kepada perhimpunan-perhimpunan profesional yang didominasi IM selama tiga tahun sejak 1996.[28] Surat kabar bulanan IM, *Liwa' al-Islam*, yang terbit sejak 1945, ditutup, sementara Partai Demokrat Nasional yang berkuasa tetap menerbitkan berita mingguan Islamnya sendiri dengan judul yang hampir identik, *al-Liwa' al-Islami*.

Kemudian, bermula pada bulan Juni 1995, pemerintah mulai bersungguh-sungguh melakukan penahanan dan pengadilan militer terhadap tokoh-tokoh Ikhwanul Muslimin. Penahanan ini biasa terjadi sebelum pemilihan nasional untuk mencegah mereka berpartisipasi.[29] Para pimpinan perhimpunan kelompok Islamisme

---

[28] Lihat *Cairo Times*, 3-9 Februari 2000, hlm. 11. Umpamanya, beberapa minggu sebelum pemilihan legislatif tahun 2000, pemerintah menahan 1000 aktivis IM, termasuk sejumlah kandidat atau calon legislatifnya.

[29] *Cairo Times*, 3-16 April 1997, hlm. 6; *al-Hayat*, 17 Oktober 1999. Bernafsu menuduh para anggota IM, aparat keamanan negara kadangkala memilih menggunakan bukti-bukti yang meragukan, mengubah sidang pengadilan menjadi ajang drama yang menggelikan. Pada satu kesempatan penuntut menyajikan bukti, sebuah videotape tentang "pertemuan rahasia" dari para pimpinan IM di sebuah rumah pribadi di Kairo. Namun, videotape tersebut hanya menunjukkan bagian punggung dari orang-orang yang sedang memasuki sebuah rumah, beberapa dari mereka memakai T-shirts berlogo Nike. Jelas bahwa polisi rahasia telah menyoting atau merekam peristiwa di rumah yang berbeda (*Cairo Times*, 3-9 Februari 2000, hlm. 11).

utama seperti Asam al-Eryan dan Muhammad Sa'd (dari perhimpunan para doktor), Mukhtar Nawh dan Khalid Badawi (dari perhimpunan pengacara), dan Muhammad Ali Bishr (dari perhimpunan insinyur) dipenjarakan, dan lebih 5000 kantor IM di seluruh negeri, termasuk markas-markas utamanya di Suqut Tawfiqiyya Mesir, ditutup. Negara mengambil alih 60 ribu masjid dan melarang penceramah menyampaikan khotbahnya tanpa ada izin yang jelas dari kementerian sosial (*ministry of awqaf*), menghilangkan saluran dakwah vital kelompok Islamisme.[30] Menjelang April 1997, 61 anggota penting IM telah diputuskan hingga lima tahun penjara dengan dibebani kerja yang berat. Akhirnya, terjadi skorsing Partai Buruh yang berorientasi Islam, sebuah persekutuan IM, dan penerbitan surat kabarnya, *al-Sha'b*, merupakan sebuah pukulan lebih lanjut terhadap IM.

Dukungan Partai Buruh untuk "proyek Islam" negara Sudan, aksi-aksi protes publik terhadap korupsi pemerintah, dan kampanye pro Irak telah membuat marah kekuatan-kekuatan keamanan negara. Pukulan terakhir adalah serangan sengit *al-Sha'b* terhadap menteri kebudayaan karena membolehkan novel "yang menghina Tuhan" *A Banquet for Sea-weed* dicetak ulang. Selama berminggu-minggu, *al-Sha'b* mendesak umat Islam untuk "bersatu dan membalas penghinaan yang diarahkan oleh kementerian kebudayaan kepada Tuhan dan Islam."[31] Ketika mahasiswa al-Azhar tumpah di jalanan untuk demo protes, saat itulah Mesir mengalami salah satu krisis politik yang paling dalam. Ketika pemerintah secara konsekuen membubarkan Partai Buruh

[30] Menurut Undang-undang 238-1996, penceramah tidak boleh menyampaikan materi ceramahnya tanpa izin dari menteri awqaf. Hal ini, menurut Menteri Mahmud Zaqzuq, adalah untuk memotong akses para pengkhotbah yang tidak memenuhi syarat dan berasal dari kelompok ekstrem. Namun begitu, antara tahun 1996-2001, sekitar 30.000 perizinan telah dikeluarkan; lihat Zaqzuq, "Hawl Shurut Bina' al-Masajid," hlm. 9.

[31] Dikutip dalam Dawoud, "Closing the Circle."

dan koran *al-Sha'b*, satu-satunya saluran komunikasi dan perlengkapan hukum Ikhwanul Muslimin untuk beraksi adalah perhimpunan profesional yang masih mereka kendalikan.[32] Di samping itu, perjuangan kekuasaan internal buruh antara kelompok Islamisme pimpinan Adel Husein (wafat 2001) dan kelompok nasionalis pimpinan presiden partai Ibrahim Shukri merusak golongan Islamisme dan sekutunya, IM. Ia muncul seolah-olah peran pemuda Ikhwanul Muslimin yang berjanji bergabung dengan kelompok-kelompok Islamisme *violen* telah berakhir. Negara tidak lagi perlu mentolerir kelompok ini.

Dengan kantor-kantor yang ditutup, publikasi-publikasi dilarang, masjid-masjid dikendalikan, para aktivis utama dipenjarakan, dan organisasinya dalam pengawasan, IM didesak ke pinggir. "Kami tidak bisa lagi melakukan hal apapun," aku pembicaranya, Ma'mun al-Hudaybi, pada awal Maret 1997.[33] Kemudian, hanya perhimpunan yang didominasi IM, utamanya perhimpunan para dokter, yang bisa mengelola aktivitas publik seperti memunculkan kesadaran publik dari kekejaman yang dilakukan kepada umat Islam di Balkans dan Chechnya. Bahkan ini tidak bisa didiamkan. IM terpaksa membatasi pertemuan-pertemuannya pada beberapa kesempatan seperti sesi-sesi membaca Al-Qur'an, buka puasa di bulan Ramadhan, walaupun panitianya tidak buru-buru membelokkan even-even ini menjadi rapat-rapat umum politik.[34] Pada acara buka puasa bulan Januari

---

[32] Jurnal periodik utama IM yang secara resmi diterbitkan adalah *al-Mukhtar al-Islami*, mirip dengan surat kabar bulanan Partai Buruh Islamisme *Minbar al-Sharq*, yang memfokuskan diri pada topik-topik politik luar negeri, internasional, dan keagamaan. Namun begitu, di awal tahun 2000, *al-Sha'b* mulai terbit online di alshaab.com, walaupun dalam format dan sirkulasi yang jauh lebih terbatas.

[33] Dikutip dalam Negus, "Down but Not Out," hlm. 7.

[34] Lihat *al-Halat al-Diniyya fi Misr*, hlm. 210—11. Awal tahun 1997, Mustafa Mashhur mengungkapkan, "Kita tidak lagi bisa merayakan bulan suci Ramadan. Apabila kita berjumpa, pasti dalam suasana rahasia." "Hanya ketika salah satu

1998 untuk merayakan tahun kelahiran pergerakan ini yang ke-70, 700 undangan, aktivis IM, dan kelompok-kelompok oposisi mendeklarasikan kesetiaan mereka kepada Mustafa Mashhur, yang telah menggantikan Hamid Abu Nasr sebagai pemimpin spiritual kelompok ini. Begitu juga pemakaman Ibrahim Sharaf (sekjend IM) tahun 2000 menarik ratusan pengikut dari penjuru negeri. Dilaporkan bahwa puluhan ribu orang menghadiri pemakaman Mustafa Mashhur pada bulan November 2002. Meski demikian, kesempatan-kesempatan yang meluas, kegembiraan yang nyata dan klaim Mashhur bahwa "negara Ikhwanul Muslimin akan berdiri" dalam waktu 30 tahun tidak bisa menyembunyikan adanya krisis besar dalam kelompok ini.[35]

Beberapa anggota IM telah menyepakati bahwa mereka "tidak bertujuan memerintah atau bercita-cita untuk kekuasaan" dan semata ingin "melanjutkan dakwah kepada Tuhan."[36] Pimpinan yang lebih muda menggunakan hal ini dalam argumen-argumen mereka untuk Islamisme tanpa sebuah negara Islam. Bulan Februari 2000, Asam al-Eryan menyimpulkan bahwa ajakan Ikhwanul Muslimin pada republik Islam adalah "slogan kadaluwarsa... Konstitusi menyebutkan bahwa Mesir adalah sebuah negara Islam dan bahwa syari'at merupakan dasar legislasinya." Al-Eryan mengutip Presiden Mubarak, yang menuntut bahwa Hukum Status Personal adalah segaris dengan

---

dari kita meninggal kita semua bisa berkumpul bersama dalam suasana berbela sungkawa," kata salah seorang anggotanya. *Cairo Times*, 3-16 April 1997, hlm. 6.

[35] Berita Mingguan *Al-Ahram*, 5—11 Oktober 2000. Puncak krisis jelas berasal dari diskusi-diskusi eksplisit dari 'Asam al-Eryan, pemimpin IM terdepan dan sekjen perhimpunan para doktor, yang telah saya interviu pada 17 November 2001, di Kairo. Dia mengakui bahwa mereka tidak melakukan banyak pekerjaan. "Tidak ada koran, majalah, pertemuan, dan tidak pernah ada apa-apa!" Dia terus menyarankan bahwa negara ini telah menyebabkan stagnasi ideologi dan doktrinal dalam organisasi IM.

[36] *Al-Hayat*, 12 Januari 1998, hlm. 1.

syari'at.[37] Jadi, bahasa pergolakan bergeser jauh dari kekuasaan negara ke moralitas publik, amal-amal kebaikan, isu-isu internasional. Hal ini berada pada persoalan-persoalan sensitif seperti "penghinaan kepada Tuhan," "menghina Islam," kelemahan moral, atau penindasan umat Islam di Palestina, Chechnya, atau Balkans yang menyebabkan kelompok ini mengadakan rapat-rapat umum untuk menghasut publik. Islamisme muncul utamanya untuk sebuah proyek politik dan menjadi semata sebuah "fenomena Islam,"[38] sebuah perjuangan melawan nilai-nilai sekuler untuk meningkatkan kesalehan personal, moralitas, identitas Islam, dan etos—sebuah proses yang saya sebut dengan Islamisasi yang murah.

Argumentasi al-Eryan bahwa negara Mesir yang telah menjadi Islami sungguh-sungguh mempertahankan beberapa tingkat kebenaran. Konstitusinya dengan jelas mengotoritaskan syari'at sebagai sumber hukum utama,[39] dan pemerintah sering membuat kerangka-kerangka kebijakan dalam istilah-istilah keagamaan.[40] Sebagaimana akan saya tunjukkan nanti, negara ini mulai dengan selektif melakukan penyesuaian ruang keagamaan yang ditinggalkan oleh kemunduran Islam politik. Hal ini mendemonstrasikan dinamika Islamisme yang kompleks di Mesir. Pada satu

---

[37] *Cairo Times*, 10-16 Februari 2000, hlm. 10. Penting untuk dicatat bahwa bertentangan dengan apa yang al-Eryan nyatakan, konstitusi ini menyarankan bahwa Syari'at merupakan sebuah sumber utama (bukan satu-satunya) dari undang-undang di Mesir.

[38] Interviu dengan Dr. 'Asam al-Eryan; Kairo, 17 November 2001.

[39] Jadi, Negara tidak dapat menuntut IM dengan kegagalan penerapan hukum Islam, tetapi dengan "konspirasi untuk membuang sistem tersebut."

[40] Kemudian di tahun 1996, sebelum pemilihan himpunan profesional, Mustafa Mashhur menulis di *al-Sh'ab*, "Kita akan berjuang dalam pemilihan ini. Kita sedang berusaha masuk ke dalam pemerintahan melalui jalan ini. Kita ingin menggunakan platform ini untuk memobilisasi rakyat untuk mengajak pada pentingnya menerapkan Syari'at. Sebab hal ini merupakan solusi dari semua persoalan yang mana rakyat menderita karenanya, baik itu ekonomi, sosial, politik, moral, atau apapun." *Al-Sh'ab*, 20 Mei 1996.

sisi, ia mencerminkan hegemoni Islamisme, yang memaksakan aspek-aspek dari kerangka, bahasa, dan institusi-institusinya pada negara. Namun begitu, pada saat bersamaan, kesuksesan Islamisme dalam mengubah peraturan sosial dan budaya tertentu, lembaga-lembaga, dan struktur-struktur moral etika menghilangkan inti dari dukungan populer pergerakan (jama'ah dan IM) untuk mobilisasi. Karena, reformasi ini tidak memberi peluang segmen-segmen konstituennya yang luas dengan memenuhi beberapa kebutuhan etika dan moral fundamental mereka. Segmen-segmen ini merasa bahwa kepentingan mereka telah terlayani di bawah sistem politik yang ada dan merasa tidak perlu menentang negara, khususnya ketika membawa risiko penindasan. Dalam hal ini, konstituen meninggalkan para aktivis ideologis inti sehingga ketika negara menyerang balik kelompok Islamisme politik, ada sedikit resistensi atau teriakan populer. Jadi, ketika Magdi Husein *al-Sha'b* dan Komite Kebebasan dari perhimpunan jurnalis mengadakan sebuah konferensi tahun 2000 untuk memprotes penahanan anggota-anggota terpenting IM, beberapa orang membelot, sampai-sampai "kader pemuda dari Partai Buruh diangkut untuk mengisi tempat-tempat duduk yang kosong."[41] Tetapi, tidak ada yang menyamai teriakan publik tahun 1995, ketika banyak orang memprotes penahanan-penahanan serupa dari IM. Bahkan perolehan 17 kursi yang mengejutkan dari IM dalam pemilihan parlemen tahun 2000 tidak perlu menandai kembalinya mereka. Para kandidat IM mencalonkan diri sebagai kandidat independen, tanpa daftar pilih kelompok, dengan tanpa *platform* atau program partai, dan dengan tanpa markas-markas kampanye. Terlebih lagi, para kandidat ini, kebanyakan aktivis-aktivis lokal, mengambil keuntungan dari "suara-suara menghukum" yang dihidupkan oleh keputusan pengadilan untuk memonitor pemilihan, mencegah

[41] Dilaporkan di *Cairo Times*, 3-9 Februari 2000, hlm. 11.

kecurangan pemilihan yang biasanya lebih memilih Partai NDP yang berkuasa.[42]

Ikhwanul Muslimin bertahan dari gelombang kejutan politik ini, ketika mereka telah selesai dengan sejarah panjangnya, bersyukur pada kepercayaan mereka atas aktivisme perhimpunan, ikatan-ikatan kekerabatan, dan pengaturan siasat antara kehadiran aktif atau penangguhan. Namun begitu, dinamika internal gerakan-gerakan Islamisme, sebagai tambahan pada even-even domestik dan internasional yang dramatik pada peralihan abad, seperti serangan 11 September, hanya menguatkan perubahan bertahap dalam watak Islamisme dari proyek politik yang menantang negara menjadi proyek yang prihatin dengan kesalehan sosial, keprihatinan etika, dan kemalasan global. Islam politik di Mesir tetap berada di pinggir, sementara Islamisme militan mengalami krisis yang dalam. Mungkin tidak ada lagi yang memberitahukan tentang nasib gerakan selain dari pikiran mapannya Umar Abdul Rahman, yang menjalani putusan hidup dalam sebuah penjara di New Jersey. Terlupakan dan lemah di penjara luar negeri, buta dan kesepian, dengan tanpa akses kepada siapapun yang berbicara dengan bahasanya, satu-satunya kawan syaikh adalah beberapa kaset Al-Qur'an, buku bacaan, dan kitab-kitab tafsir. Terkunci dalam sebuah sel penjara, pemimpin spiritual ini hampir pudar dalam ingatan publik. Masyarakat Mesir hanya bisa mendengar bisikan-bisikannya yang terucap melalui bibir anaknya: "Mengapa umat Islam meninggalkanku?"[43]

---

[42] Kursi parlemen IM mulai menyusut. Di tahun 1984, koalisi IM dengan Partai Wafd memenangkan 58 kursi dengan mayoritasnya untuk IM. Slogan mereka adalah "Islam is the Solution." Di tahun 1987 koalisi IM dengan Partai Buruh dan Partai Liberal, memenangi 78 kursi, dengan 36 kursinya untuk IM. Di tahun 1995, IM bergerak sendiri dengan sebuah identitas jelas IM, dan hanya memenangi satu kursi.

[43] Interviu dengan putera 'Abd al-Rahman, *Cairo Times*, 2-8 Agustus 2001.

ISLAMISASI TANPA NEGARA ISLAM

Kemunduran dari inti kelompok Islamisme tidak berarti mundurnya komitmen dan aktivisme keagamaan. Sebaliknya, banyak indikasi menunjuk pada perkembangan trend keberagamaan dan kesalehan konservatif meskipun terpecah. Dari 65 perhimpunan termasuk dalam *World Values Survey*, rakyat Mesir ditemukan menjadi yang paling saleh, dengan 98 persen mengumumkan keberagamaan mereka, dibanding dengan 82 persen dari rakyat Iran dan Amerika, dan 24 persen orang Jepang, yang paling tidak agamis.[44] Survei-survei keberagamaan yang besar (di Mesir, Pakistan, Indonesia, Kazakhstan, Jordan, dan Iran) menguatkan bahwa masyarakat muslim Mesir menghormati lembaga-lembaga kebaktian dan percaya ulama dan para imam melebihi kepercayaan mereka kepada para intelektual, laskar, pengadilan, dan kampus-kampus.[45] Umat Islam Mesir terus berbondong-bondong menuju khotbah-khotbah shalat Jum'at, memenuhi masjid-masjid hingga tumpah ke jalan-jalan. Kelas menengah dan profesional khususnya menunjukkan komitmen yang besar pada ritual-ritual shalat Jum'at.[46]

Sebagaimana perempuan juga berkomitmen pada pemakaian hijab. Menjelang awal 2000, sejumlah perempuan yang memakai

[44] Dikutip dalam Moaddel, "Religion, Gender, and Politics," hlm. 5.

[45] Lembaga-lembaga yang paling dipercaya setelah ulama dan para imam masjid adalah para intelektual, tentara kehakiman, kampus, dan sekolahan. Lembaga-lembaga lain termasuk dalam survei ini adalah takmir masjid, televisi, perusahaan-perusahaan besar, pers, pelayanan sipil, parlemen, dan terakhir partai-partai politik (yang paling kurang dipercaya). Survei ini dilakukan oleh Riaz Hassan, profesor sosiologi di Flinders University, Australia. Sampel 788 orang Mesir diambil dari berbagai gubernuran. Hasil sementara dari survei ini dilaporkan di Hassan, "Faithlines." Lihat juga Moaddel, "Religion, Gender, and politics."

[46] Survei terhadap kelas menengah profesional, dilakukan oleh mahasiswa saya di Universitas Amerika Kairo, Caroline Wahba, Christine Emil Wahba, Sherine Gre-iss, dan Dana Sajdi, Departemen Sosiologi dan Antropologi, beberapa makalah yang tidak dipublikasikan, 1980, 1990.

hijab bergelora lagi, perempuan berhijab yang merupakan mayoritas mengejutkan dari lebih 80 persen. Dalam survei saya terhadap 466 perempuan yang hadir acara *Book Fair Cairo*, 80 persennya berhijab; sisanya termasuk non-muslim. Dari 374 yang berhijab, 284 orang memakai hijab (kerudung), 75 orang memakai *khimar* (penutup kepala dan dada), dan 15 orang memakai *niqab* (penutup wajah). Sebuah survei serupa dalam sebuah mall belanja di Zamalek, lingkungan Kairo yang paling "terbaratkan", menunjukkan bahwa lebih 67 persen muncul dengan memakai hijab.[47] Tentunya ini bukanlah Kairo tahun 1969 ketika sebagaimana Janet Abu Lughod mengobservasi, "Orang jarang melihat jilbab... Hampir tidak ada perempuan memakai hijab."[48]

Bahkan institusi paling liberal di Mesir, Universitas Amerika di Kairo, melihat kesalehan publik yang meski lambat tetapi terus tumbuh di kalangan staf dan mahasiswa. Sementara tahun 1980-an, kerudung kepala jarang tampak di kampus, menjelang awal 2000 hijab telah menjadi umum di kalangan mahasiswa dan staf, meski dengan gaya dan sofistikasi yang mencerminkan latar belakang kelas yang tinggi. Tahun 2003, sepuluh mahasiswa muncul dengan muka yang terbungkus penuh, menyebabkan komplikasi hukum dan keamanan yang besar. Aula-aula yang menjadi tempat shalat di kampus, tidak ada pada tahun 1980-an, sekarang terisi dengan mahasiswa-mahasiswa yang agamis yang melakukan shalat, diskusi, dan menghasilkan identitas-identitas

---

[47] Survei terhadap *The Cairo Book Fair* didasarkan pada sebuah *random sampling* terhadap perempuan yang mengantri masuk ke dalam momen tersebut pada tanggal 26 Januari 2002, Kairo. Survei Zamalek terhadap 157 perempuan dilakukan pada bulan Juli 2003 di gerbang masuk sebuah mall. Sekitar 58 perempuan tidak memakai hijab. Saya selanjutnya telah mengurangi sekitar 25 persen dari asumsi bahwa mereka adalah orang-orang Kristen Mesir dan orang-orang asing. Saya berterima kasih kepada Wesam Younis yang telah membantu melakukan survei berikutnya.

[48] Abu-Lughod, *Cairo*, hlm. 239.

baru. Para aktivis mahasiswa dari *Help Club* mengadakan seremoni-seremoni untuk merayakan masuknya perempuan berjilbab baru, muslim-muslim yang lahir kembali ke tengah-tengah mereka. Hijab mengasumsikan momentumnya sendiri. Ketika perempuan yang lebih beragam berbalik memakai hijab, mereka membawa hijab menjadi simbol publik yang hegemonik, yang memprasyaratkan, babkan menekan yang lain untuk mengikuti aturan tersebut. Bersamaan dengan semakin banyaknya perempuan terpelajar, kelas-kelas intelektual dan kaya, termasuk para bintang film, yang memakai hijab, berjilbab tidak lagi berarti tanda kefanatikan, "kebangsaan," ataupun kemunduran.

Ketika muslim menjadi "lebih muslim," umat Kristen Koptik juga berbalik menjadi "lebih Kristen." Terlihat dalam peningkatan kehadiran di gereja, sikap mempertontonkan ikon-ikon Kristen kepada publik, dan kegelisahan akan Islam politik sehingga sebagian besar umat Koptik kelas menengah memperkuat kesadaran keagamaan yang baru. "Paham pluralisme yang mapan" atau "LSM-isasi" yang menawarkan peluang pada basis sektarian, semakin meluaskan sikap-sikap komunal.[49] Umat Kristen Koptik menganut konservatisme agama (dalam hal skripturalisme, moralitas publik, perilaku seks, nilai-nilai keluarga, dan politik gender) yang hanya dapat dipertemukan dengan partner tanding mereka, muslim. Memang, sengaja dibuat berbeda dan melawan mode trend perempuan muslim, kurangnya perempuan Kristen Koptik yang memakai jilbab justru sering membungkus konservatisme mereka.

Mungkin tidak ada yang lebih memperlihatkan trend sosial neo-konservatif daripada reaksi publik terhadap Hukum Status Personal yang diusulkan di parlemen pada tahun 2000. Draf undang-undang yang terkenal, yang menyokong pengakuan resmi

[49] Lihat Tadros, "NGO-State Relations in Egypt."

pernikahan adat (sebuah kontrak tertulis yang diungkapkan di depan dua saksi, tetapi tidak terdaftar secara resmi) dan hak bersyarat perempuan untuk mengusulkan perceraian dan untuk bepergian ke luar negeri tanpa permisi dari laki-laki, menyebabkan kegelisahan publik yang mendalam, utamanya di kalangan laki-laki. Dalam sebuah polling opini di Kairo, separo responden (baik laki-laki maupun perempuan) berkata bahwa mereka menentang pemberian hak kepada perempuan untuk mengusulkan perceraian (*khulu'*); 85 persen menentang pemasukan hak ini ke dalam sebuah kontrak pernikahan (*isma*); dan yang mengejutkan 90 persen dari mereka menentang hak perempuan untuk bepergian ke luar negeri tanpa izin dari laki-laki.[50] Para anggota parlemen, dengan menggunakan bahasa Islam, menuntut paksa revisi substansi undang-undang tersebut. Bahkan harian liberal tradisional seperti *al-Wafd* tidak terkecuali juga memuat komentar-komentar dan kartun-kartun yang merefleksikan kegelisahan mendalam atas undang-undang baru itu dan khawatir bahwa undang-undang tersebut akan menaklukkan laki-laki dan mengganggu harmoni dan stabilitas keluarga.[51] Koran harian tersebut mengatributkan peningkatan perceraian pada klaim-klaim kesetaraan gender yang "sesat" yang dasar-dasarnya bertentangan dengan Al-Qur'an dan syari'at.[52]

Seni dan musik tidak terkecuali juga terkena imbas dari meningkatnya semangat kesalehan ini. Nasionalisme, keberagamaan, dan seni kearaban yang terkumpul dalam kebiadaban moral yang besar dari gempuran Israel terhadap teritori Palestina tahun 2002. Bintang-bintang populer utama di Mesir seperti 'Amr Diyab, Muhammad Munir, dan Mustapha Qamar, memroduksi album-

---

[50] Sekitar 83 persen menentang pernikahan adat (*urfi* marriage). Polling ini dilakukan oleh *al-Ahram Weekly* terhadap 1.500 warga pada bulan Februari 2001. Hasilnya dilaporkan di Hassan, "The Meaning of Emancipation."

[51] *Al-Wafd*, 27, 28, 30 Januari 2000.

[52] *Al-Wafd*, 13 Maret 2003, hlm. 14.

album *bestseller* dengan lirik-lirik agamis dan nasionalis, sering menunjukkan gaya pembacaan keagamaan yang melankolis. CD berharga mahal dari Muhammad Munir "al-Ard wa Salaam, ya Madad ya Rasul Allah" terjual 100.000 keping. Penyanyi-penyanyi Mesir terpopuler di antaranya 'Ali al-Hajar, Muhammad Tharwat, dan Hani Shakir berkumpul dalam sebuah produksi album nasionalis-keagamaan "al-Aqsa ya Allah." Berbeda dari lagu-lagu keagamaan tradisional yang bermelodi lembut dan berisi pujian terhadap orang-orang suci dan Nabi Muhammad, sebuah *genre* baru membawa spiritualitas yang kuat, penderitaan, dan bahkan tragedi. Dalam lirik-lirik yang bersemangat dan sedih, mereka membela kreativitas untuk mengamankan bangsa dari kesalahan dan kesengsaraan.[53]

Etos-etos baru menemukan ekspresi institusional dan diskursif yang besar walaupun terpecah, "sektor Islam," yang terdiri dari media Islam, publikasi, pendidikan, perhimpunan, bisnis, halaqat (perkumpulan keagamaan), kesenian, hiburan, selera, dan gaya. Bisnis dengan cepat meramaikan pasar yang tumbuh berkembang bagi komoditas dan komitmen Islam. Seperti halnya Rajab al-Sueirki, seorang pelaku poligami yang buruk yang menikah 19 kali, menjalankan toko pakaiannya dalam desain keagamaan *al-Tauhid wa al Nur*.[54] Menurut pemilik sebuah toko obat, "nama Islam membawakan keberkahan, mengangkat kepercayaan masyarakat,

---

[53] Album-album paling populer termasuk: "Al-Rahman" oleh Muhammad Rahim yang bernyanyi tanpa diiringi musik; "al-Quds" oleh Mustafa Qamar; "ya Rasul Allah ya Muhammad" dan "Akhir kilam 'andina... al-Haqq haqq-i rabbina" oleh 'Amr Diyab; tiga album Angham dengan produserdari negara Teluk; "Khaliq al-'Azim" dan "Allah Akbar" milik Samira Sa'id; "al-Haqq" dari Muhammad Fu'ad; serta sebuah album nasionalis yang dikenal dengan nama "Janin"; "Izn ya Bilāl" dengan sepuluh lagu dari Iman al-Bahr Darwish; dan "al-Quds Tasrakh"-nya Muhammad al-Hellow dengan lagu-lagu keagamaan dan nasionalis. Lihat Fuad, "The Season of Religious Songs," *al-Qahira*, no. 10, 21 Mei 2002, hlm. 11.

[54] *Cairo Times*, 30 Agustus—5 September 2001, him. 8.

dan menarik pelanggan dalam bisnisnya."[55] Banyak sekolah dan klinik swasta memilih label Islam walaupun sedikit berbeda dengan lembaga-lembaga non Islam.[56]

Praktik-praktik ini mewakili trend baru dalam keberagamaan, yakni berlebihan dalam ritual dan kurang menonjol dalam perbedaan. Semua ini menandai adanya pergeseran dari Islamisme sebagai proyek politik menjadi Islamisme yang perhatian utamanya pada keselamatan personal, perbaikan etika, dan aktualisasi diri. Masjid-masjid terus mengumpulkan masyarakat dalam shalat-shalat Jum'at dan khotbah-khotbah informal dengan tanpa adanya dakwah penentangan. Dalam pengalaman saya sendiri ketika menghadiri khotbah shalat Jum'at selama enam bulan di tahun 1996 di berbagai masjid Kairo, dari Bulaq Abul Ala' yang miskin sampai al-Muhandisin yang kaya, dari militan tradisional Kubri al-Jama'ah dan 'Amr bin Aas sampai *ziwaya* Kairo lama, saya menemukan beberapa rujukan tentang politik domestik. Sebab kementerian sosial mengendalikan semua masjid, hanya para pengkhotbah Azhari yang diperbolehkan menyampaikan khotbah, dan mereka memfokuskan utamanya pada etos dan perintah keagamaan konvensional. Para pengkhotbah yang bagus akhir tahun 1990-an dan awal 2000 tidak lagi orang-orang militan seperti Umar Abdur Rahman atau Syaikh Kisk, atau bahkan seorang tradisionalis Syaikh Sya'rawi. Sebagai gantinya mereka adalah orang-orang yang berdasi dan bermuka kelimis yang dicukur bersih, seperti Umar Abdul Kafi, Khalid al-Jindi, dan Amr Khalid, yang khotbah-khotbahnya menarik kumpulan masif para pemuda dan perempuan dari kalangan keluarga elite.

Jelas bahwa pengikut etika-etika keagamaan dan pencarian spiritualitas bukan hal baru bagi kalangan muslim Mesir, termasuk

---

[55] Dikutip dalam *Sawt al-Azhar*, 25 Pebruari 2000, hlm. 2.

[56] Lihat sebuah laporan oleh Abir 'Abd al-'Azim, *Sawt al-Azhar*, 25 Februari 2000, hlm. 2.

kalangan orang kaya dan berkuasa. Dalam kurun waktu enam tahun berinteraksi dengan berbagai tingkatan masyarakat Mesir, khususnya kalangan elite, saya mengamati bagaimana masyarakat merujuk kitab suci, tradisi, dan otoritas keagamaan dalam sebuah cara yang lebih besar dan luas daripada yang dilakukan orang Iran. Tetapi, cara merujuk mereka merupakan tindakan keagamaan yang pasif, yakni sebagai orang-orang beriman yang dengan biasa dan tanpa banyak bertanya menjalankan dan menyelesaikan kewajiban keagamaannya. Namun begitu, hal baru yang muncul sejak akhir tahun 1990-an adalah bahwa banyak muslim awam, utamanya pemuda dan perempuan dari keluarga-keluarga berpengaruh, mempertontonkan sebuah *kesalehan aktif*, tidak hanya mempraktikkan keimanannya, tetapi juga mengkhotbahkannya, menginginkan yang lain untuk percaya dan berbuat seperti halnya mereka. Pengaruh berlawanan dari pencarian luar biasa terhadap kebenaran dan identitas agama jelas tidak akan lama lagi. Tidak seperti kelompok kesalehan pasif, yang tetap biasa saja terhadap keberagamaan masyarakat lainnya, kelompok kesalehan aktif mulai mengadili yang lain tentang apa dan bagaimana mereka berkeyakinan. Dengan mengistimewakan bentuk-bentuk peribadatan mereka sendiri, mereka membuat dan menghidupkan garis-garis pembatas dan demarkasi baru.

Potret kesalehan tersebut secara luas mencerminkan kondisi kelas yang nyaman dan istimewa. Memang, terdapat tanda terjadinya transformasi pola keagamaan di kalangan kelompok miskin pedesaan dan perkotaan, kecuali bagi para pekerja yang melakukan migrasi ke negara-negara Teluk Arab, yang mana banyak di antara mereka yang kembali ke Mesir sebagai borjuis kecil yang saleh. Namun begitu, kelompok miskin terus mempraktikkan kesalehan, yang didasarkan pada persepsi dan kondisi sosial mereka sendiri. Kebanyakan mereka tetap buta huruf sehingga menjadi "bodoh" tentang teks-teks sakral dan perintah-

perintah keagamaan, menegakkan adat istiadat sosial konservatif secara umum (tentang gender, umpamanya). Mereka merasa diberkahi dengan tinggal dalam lingkungan yang Islami, namun tetap menyesali dengan "sangat sedikitnya muslim murni yang ada di sekitar mereka." Kekerasan akibat beban hidup sering terekspresi dalam sinisme yang mendalam tentang sarjana muslim yang karena ketamakan dan penghianatan telah menyelewengkan sebuah komunitas moral imajiner. "Sejak kita menjadi orang Islam, masyarakat kita secara otomatis merupakan masyarakat Islam," berkata Ramadan Abdul Futuh, seorang pekerja manual yang tidak terpelajar.[57] Banyak keluarga miskin di desa tetap terlibat dalam aturan-aturan sufi dari berbagai jenis aliran yang meluas ke seluruh negeri, model garis keimanan yang memusat pada spiritualitas individual dan cinta universal.[58] Yang lain terus mengonstruksi "orang-orang suci" baru dalam citra Syaikh Sya'rawi[59] atau ratusan lainnya dari para waliyullah tersebar di desa-desa Mesir atas. Haul (peringatan tahunan hari kelahiran orang suci) dari orang-orang suci terkenal seperti Sayyid Badawi, al-Husain, Sayida Zainab, 'Aisyah, dan Nafisah terus menarik massa dari seluruh negeri. Beberapa orang memperkirakan bahwa separo dari semua orang Mesir menghadiri perayaan haul tersebut.[60] Mereka datang dengan membawa makanan bersama keluarga, melewati beberapa hari dan beberapa malam di jalanan dan jalan-jalan lembah di sekitar pemakaman orang-orang suci tersebut. Para partisipan melebur

---

[57] Observasi-observasi ini didasarkan pada interviu-interviu mendalam dengan 13 pekerja berketerampilan rendah (yang bekerja di sebuah bengkel cor logam, sebuah bengkel kerja mekanik-mobil, sebuah pabrik kecil, dan bengkel cat duko (dempul mobil) yang dilakukan oleh Basma al-Dajani, seorang mahasiswa di Universitas Amerika Kairo, Musim Gugur 1990.

[58] Untuk pembahasan yang lebih baik tentang aturan dan tingkatan sufi di Mesir, lihat Gilsenan, *Saint and Sufi*. Untuk basis Sufi dari "agama populer" di Mesir, lihat Fahmi, "al-Din al-Sha'bi fi Misr."

[59] Lihat Schielke, "Habitus of the Authentic."

[60] Lihat Diyab, "al-Din al-Sha'bi."

kesenangan duniawi dari acara piknik dan sosialisasi dengan dzikir (pujian-pujian kepada Tuhan) dan mengalami puncak spiritual. Di malam hari, anak-anak disibukkan dengan suara permainan dan karnaval yang memekakkan telinga, sementara para dewasa mudanya berbaris di jalanan menonton dan ditonton, menghadiri apa yang menjadi keimanan mereka sekaligus menikmati kesenangan yang bisa diperoleh. Suasana duniawi dari perayaan kongregasi sakral ini membuat kelompok Islamisme kelas menengah menghindar dan menganggapnya sebagai momen yang "tidak ada kaitannya dengan agama," "orang-orang itu hanyalah mencoba bersenang-senang," kata mereka.[61] Komentator-komentator keagamaan yang lebih keras menuduh mereka bermain-main dengan paganisme.[62]

Lapisan menengah dan kelas-kelas kaya, khususnya perempuan, mengalami sebuah aktivisme keagamaan baru. Ketika orang-orang berprestasi tinggi dari kelompok kelas menengah dan menengah bawah memeluk Islam politik selama tahun 1980-an (lihat bab 2), para elite dan orang kaya baru cenderung pada kesalehan yang dapat mengakomodir keistimewaan dan kekuasaan mereka. Para migran kelas menengah yang pergi ke negeri teluk (guru, doktor, dan profesional lainnya) sering mudik dengan menjadi lebih saleh: sekarang ini kaum perempuannya memakai hijab dan *khimar*, sementara kaum laki-laki memelihara jenggot, praktik-praktik yang membuat kedua kelompok tersebut merasa "lebih dekat kepada Tuhan." Tradisi keagamaan Arab Saudi mensosialisasikan para migran muslim pada pengalaman-pengalaman keberagamaan baru, seperti selalu shalat berjama'ah tiap waktu di masjid, menghadiri pengajian-pengajian keagamaan,

---

[61] Dr. 'Asam al-Eryan, seorang pemimpin utama Ikhwanul Muslimin, interviu, Kairo, November 2001.

[62] Schielke, "Pious Fun at Saints' Festivals," hlm. 23; lihat juga Schielke, "Habitus of the Authentic."

memaksakan jilbab, dan menghindari menonton bioskop. Setiba di kampung halaman, banyak dari mereka yang masih mempraktikkan etos-etos demikian. Bersamaan dengan kesalehan ritualistik ini, datang pula nilai-nilai materialistik yang kuat dan sebuah keangkuhan hierarki yang terekspresi secara ketat dalam perilaku para pembantu, sopir, dan koki.[63] Popularitas dari sebuah *genre* baru para pengkhotbah umum (syaikh dan syaikhah) merefleksikan dan menjadi katalisator tumbuhnya keberagamaan yang aktif dan barn ini.

KESALEHAN DAN KEISTIMEWAAN: "FENOMENA 'AMR KHALID"

Di akhir tahun 1990-an, 'Amr Khalid, akuntan yang berbelok menjadi pengkhotbah, telah menjadi tokoh populer di Kairo. Khalid mengikuti jalan Umar Abdul Kafi dan Khalid al-Jindi dan melampui mereka dalam popularitas di kalangan para pemuda dan perempuan kaya. Seorang *orator* yang diberkahi gaya da'i televisi, dia mengajar di rumah-rumah pribadi dan klub-klub eksklusif, tetapi segera muncul menjadi bintang mimbar Masjid al-Husari dalam trendi al-Muhandisin, sebelum dia dipaksa penguasa berpindah ke 6 *October City*, sebuah komunitas baru yang mewah di pinggiran Kota Kairo. Pengajian mingguannya menjadi pokok spiritual bagi ribuan pemuda yang berbondong-bondong datang dari seluruh distrik berpengaruh di kota ini untuk mendengarkan khotbahnya. Kerumunan orang berebut tempat selama berjam-jam untuk mendapatkan posisi yang ideal, memenuhi aula-aula pengajian dan trotoar-trotoar jalanan sekitar

---

[63] Didasarkan pada interviu dengan 12 keluarga migran kelas menengah yang telah kembali ke Mesir setelah menghabiskan waktu bertahun-tahun di Saudi Arabia; dilakukan oleh Menna al-Sheiby, "The Social Impact of Labor Migration: A Closer Look at Migration to the Gulf (Saudi Arabia)," Third World Development course, AUC, spring 2002.

aula, sering menyebabkan kemacetan lalu lintas yang parah. Tahun 1999, 'Amr Khalid mau menyampaikan hingga 21 topik pengajian dalam seminggu di rumah-rumah keluarga terkemuka, yang memuncak hingga 99 topik pengajian selama bulan Ramadhan.[64] Khotbah-khotbah rekamannya menjadi *bestseller* yang tak pernah ada sebelumnya di acara *book fair* nasional Kairo tahun 2002[65] dan pasarnya meluas hingga ke Jerusalem Timur, Beirut, Damaskus, dan negara-negara Teluk Arab. Berkumpulnya subkultur pemuda, elitisme, dan Islam saleh menghasilkan *genre* dakwah menentang latar belakang Islam politik dalam krisis dan stagnasi yang parah pada pemandangan intelektual dan politik Mesir.

Para da'i baru ini dengan sengaja menargetkan kalangan pemuda dan perempuan kelas elite, "orang-orang berpengaruh," sebab "mereka mempunyai kekuatan untuk mengubah sesuatu," menurut Khalid al-Jindi.[66] Sejak keluarga-keluarga elite umumnya menjaga jarak dengan masjid-masjid tradisional yang berlokasi di area-area kelas bawah, para da'i muda ini membawa pesan mereka ke dalam kenyamanan rumah-rumah pribadi mereka, klub-klub, dan masjid-masjid yang indah di lingkungan perumahan yang mewah. Yang lebih penting lagi, di samping melakukan pengajian yang berhadap-hadapan secara langsung dalam menyebarkan pesannya, 'Amr Khalid menggunakan ruang multi media, termasuk saluran televisi satelit seperti Dream TV, Iqra', dan Orbit, website pusat kesenian miliknya, juga audio dan video tape—media yang sampai ke kelas-kelas menengah atas dan lebih berpengaruh tentunya.[67] Kadang-kadang majalah-majalah negeri populer *al-*

[64] Mostafa, "In Layman's Terms."

[65] Elbendary, "Books? What Books ...," hlm. 14.

[66] Dikutip dalam Mostafa, "In Layman's Terms," hlm. 83.

[67] Untuk informasi ini, saya berhutang jasa kepada mahasiswa saya Dalia Ahmed Mustafa dan papernya "Modern Da'wa and E-Piety: An Investigation of 'Amr Khalid and His Populist Islamic Micromobilization," musim gugur 2001.

Ahram al-Arabi dan *al-Ahram al-Riyadi* mendistribusikan kaset-kasetnya sebagai hadiah kepada para pembaca mereka. Khalid al-Jindi mendirikan sebuah "Hotline Islam" komersil yang mana publik bisa mendapatkan nasihat dari syaikh ini.[68] Dalam satu tahun, jumlah undangan harian meningkat dari 250 menjadi 1000. Oleh karenanya, 'Amr Khalid bepergian untuk memberikan pengajian ke Ajami yang indah dan kelas menengah atas lainnya di daerah resort-resort pantai utara, dan kemudian melanjutkan tur safari pengajian ke negeri-negeri Arab, yang ketenarannya telah tersebar luas di sana. Menjelang awal tahun 2000, Khalid telah diperlakukan layaknya seorang bintang pop, dengan kemuliaan sebagaimana Ratu Ranya dari Yordania ikut pula hadir dalam pengajiannya. Dekorasi yang indah dan suasana yang dibikin semacam *talkshow* dalam aula-aula perkuliahan berlawanan dengan mimbar-mimbar Azherian yang kaku, mencerminkan selera para audien utamanya, muda-mudi elite usia 12-35 tahun yang sebelumnya belum pernah tampak dalam ide-ide keagamaan dalam sebuah cara yang intens dan interaktif sedemikian.

Khalid tampak serupa dengan para audiennya. Muda, bermuka bersih (kumis dan jenggot dicukur bersih), sering memakai blue jeans dan polo shirt atau setelan jas dan berdasi. 'Amr Khalid muncul bersamaan dengan kemodernan 'Amr Diyab (bintang pop paling digemari di Mesir), juga bersamaan dengan kekuatan persuasif pengkhotbah Billy Graham, dan pembawa acara terapi langsung *talkshow* Amerika Dr. Phil. Bagi pemuda, Khalid merupakan satu-satunya muballigh yang "merangkul dan memenuhi kebutuhan spiritual", dan seseorang yang "memberi kita kenyamanan psikologis," memperlakukan kita secara dewasa,

---

[68] *Hātif al-tslami* dimuat dalam mingguan *'Aqidati*, 5 Maret 2002, hlm. 5. Para penelepon dapat merekam pertanyaan-pertanyaan mereka dan berharap untuk menerima sebuah jawaban dalam waktu 24 jam. Biaya jasa konsultasi satu poundsterling per menit.

bukan seperti anak kecil."[69] Tidak seperti para muballigh ortodoks yang dikenal karena moralisasinya yang keras dan metodenya yang ketat dan kaku, Khalid mengartikulasikan sebuah konvergensi antara keimanan dan kesenangan. Berbicara secara simpatik, dengan intonasi yang lembut, dan dalam logat Arab. Khalid dan para koleganya membawa pesan etis yang sederhana tentang moralitas hidup keseharian, mendiskusikan isu-isu kemitraan, kedewasaan, sampai restoran mewah, tempat-tempat peminum, hijab, dan tempat-tempat maksiat liburan musim panas pantai Marina.[70] Dalam hal ini, para da'i baru ini berperan sebagai "ahli terapi publik" dalam masyarakat yang kesusahan dan kurang apresiatif terhadap psikoterapi profesional. Intensitas emosi, perdamaian, dan pelepasan (dengan menangis) sering mengiringi pengajian-pengajian Khalid. "Kamu sebaiknya menghadiri pengajian-pengajian saya," Khalid mengingatkan para audiennya, "bukan untuk meningkatkan pengetahuanmu, melainkan untuk menyentuh hatimu."

Dari pengajian Khalid ini, para pemuda mendengarkan pesan yang membuat mereka menjadi agamis, tetapi tetap dapat menjalankan kehidupan normal—seperti bekerja, studi, bersenang-senang, dan tampak seperti halnya orang lain di masyarakat. Kata-kata Khalid menjamin audiennya bahwa mereka dapat menjadi saleh sementara tetap memelihara kekuatan dan prestise mereka. Pesannya berlaku dalam budaya konsumerisme orang-orang kaya baru Mesir, di mana kesalehan dan keistimewaan bergandengan layaknya pasangan yang abadi. Hal ini beranalogi dengan Gereja

---

[69] Kutipan-kutipan ini berasal dari interviu saya dengan penggemar 'Amr Khalid', Kairo, Mei 2002, dan yang dilakukan oleh Dalia Mustafa disajikan dalam "Modern Da'wa."

[70] Marina merupakan sebuah resor kelas menengah ke atas yang populer di pesisir Mediteranian.

Metodis orang-orang kaya dalam *American Bible Belt*, di mana iman dan nasib dengan cocok bergandengan, gaya Khalid membuat masyarakat Mesir kaya merasa nyaman dengan diri mereka.

Khalid bukanlah seorang sarjana atau seorang ahli tafsir Al-Qur'an dan tidak berkapabilitas mengeluarkan fatwa, melainkan dia lebih pada mengabdikan diri untuk memperbaiki nilai-nilai etika individual dan perilaku keseharian, menguatkan nilai-nilai, seperti kerendahan hati, kedermawanan, amanah, setia, dan pemaaf. Namun begitu, dia juga bukan pemikir muslim liberal. Beberapa idenya tetap sangat konservatif dan metodenya manipulatif. Umpamanya, Khalid mendasarkan "integritas masyarakat... pada integritas perempuan," dan selanjutnya pada "hijab perempuan" sebab "seorang perempuan dapat dengan mudah menarik seratus laki-laki, tetapi seratus laki-laki tidak sanggup menarik seorang perempuan." Menurut logika ini, sejak perempuan tidak berhijab menjadi penyebab kemaksiatan maka sebuah "hijab yang penuh dari kepala hingga jari kaki adalah sebuah kewajiban dalam Islam." Perempuan muslim yang tidak percaya dengan hal ini adalah bukan muslim sesungguhnya, klaimnya, sebab Islam secara literal berarti semata-mata "penyerahan" kepada firman Tuhan. Bahkan ketika kamu tidak paham sekalipun, kamu tetap harus menaatinya."

Dengan struktur logika yang demikian dan gaya bicara dengan kekuatan semangat yang meyakinkan, para da'i memiliki kemampuan mengubah atau memindahkan. Umpamanya, mereka dengan sabar memberikan panduan-panduan yang terperinci dan praktis tentang bagaimana seharusnya perempuan mulai memakai hijab. Kemudian dengan segera, banyak dari para pendengarnya mulai membuat perubahan-perubahan yang kasat mata dalam hidup mereka: berhijab, bercadar (sesuatu yang Khalid tidak tekankan), shalat secara teratur di masjid, dan memperoleh

identitas saleh.[71] Hal ini mungkin tidak berlebihan bagi Khalid al-Jindi untuk mengklaim bahwa usahanya sejak tahun 1999 dalam menyebarkan Islam jauh lebih besar dibanding dengan yang telah dilakukan dalam seluruh kariernya selama 20 tahun.[72] Dia secara khusus berhasil mengkonversikan orang-orang kaya dan terkenal, termasuk para bintang film perempuan.

Di antara basil konversiannya tahun 2001 adalah seorang ibu dengan dua anak yang cantik dan berpengaruh yang tinggal di sebuah komunitas elite dan mewah di Kairo, dengan tingkat perekonomian yang sulit dicapai oleh rata-rata pegawai negeri. Perjalanan etiknya bermula pada satu hari biasa ketika dia diundang oleh seorang kawan untuk menghadiri sebuah pengajian privat yang disampaikan oleh al-Jindi, yang sebelumnya telah pernah dia dengar dari sebuah program televisi kabel. Dalam pengajian itu al-Jindi berpendapat bahwa memakai hijab dalam Islam bukanlah pilihan, melainkan sebuah kewajiban, dan perempuan belum dianggap muslim hingga dia memakai hijab. "Bagaimana kamu bisa menolak melakukan perintah Tuhan yang sederhana ini ketika Dia telah memberimu begitu banyak kekayaan, suami yang sukses, dan anak-anak yang sehat yang belajar di sekolah-sekolah mewah?" tantangnya kepada para audien. Para perempuan ini pulang dengan merasa yakin pada pendapat yang sangat menarik yang telah disampaikan oleh al-Jindi, dan semuanya mulai memakai hijab. Tetapi, ibu yang kaya tersebut masih goyah antara ragu dan merasa bersalah. Dia membuat alasan kepada Tuhan agar menunjukkannya isyarat apabila Dia menginginkannya untuk memakai hijab. Tidak berselang lama, isyarat itu datang kepadanya lewat mimpi. Dengan ini, dia menjadi salah

[71] Mahasiswa utama AUC yang memutuskan memakai niqab atau penutup wajah telah menghadiri perkuliahan 'Amr Khalid.

[72] Mostafa, "In Layman's Terms," hlm. 83.

satu perempuan kaya yang taat bersamaan dengan mulai berubahnya ruang publik Kota Mesir.

Khalid memajukan wacana agama yang memuat kesabaran, kejernihan, relevansi, dan humor, tetapi agak kolot, kurang bernuansa, dan kurang bersemangat. Gayanya begitu imajinatif, teologinya tetap sangat skripturalis dan kurang memasukkan nalar kritis ke dalam penafsiran-penafsirannya. Hal ini bukanlah karena dia tidak pernah belajar di al-Azhar. Faktanya, pandangan doktrinalnya agak berbeda dengan pandangan para syaikh Azharian yang ortodoks yang telah memecatnya sekalipun, atau mungkin karena kepopulerannya yang besar. Lebih daripada satu waktu di Mesir, ketika pemikiran keagamaan secara umum menunjukkan adanya sedikit inovasi, Khalid muncul menjadi seorang *inovator*, walaupun hanya dalam gayanya saja. Tuntutan massa atas gaya layaknya Khalid ini adalah sebuah akibat dari krisis pendidikan di Mesir, yang terlalu mengunggulkan pengetahuan hafalan, terpecah, menghormati kata yang tercetak, memelihara seorang mentor yang ahli. Sebanding dengan gaya patronase seorang syaikh al-Azhar yang khas, Khalid yang ramah dan penuh kelembutan muncul untuk menjadi seorang demokrat sejati. Bagi mereka yang telah belajar mencari jalan pintas pengetahuan dan terlatih menjadi murid-murid yang patuh, Khalid muncul sebagai sebuah sumber kearifan yang superior. Dalam hal ini, dia tidaklah terlalu berbeda dengan popularitas George Kurdahi, presenter cerdik versi Arab "Who Wants to be a Millionaire," yang membuat audien merasa mendapatkan kebenaran sejati. "Dia mudah dimengerti" adalah menjadi pengakuan semua penggemar muda Khalid.

Para pengkhotbah umum membimbing sejumlah perempuan kaya yang jatuh ke dalam posisi kesalehan aktif. Namun begitu, bergeraknya perempuan pada titik kesalehan melampaui katalisator seperti 'Amr Khalid. Halaqah, jaringan kelompok

perempuan semi-privat yang diorganisasikan oleh para aktivis perempuan muslim memainkan peran sentral.

PARA SYAIKHAH DAN KESALEHAN AKTIF

Halaqah menjadi fenomena dalam pandangan dan sikap keberagamaan Mesir pertengahan tahun 1990-an. Kelompok-kelompok kecil yang menyebar antara sepuluh hingga enam puluh perempuan membuka jalan bagi populasi perempuan kota yang besar untuk mengembangkan kesalehan aktif ini.[73] Sebagian besar kelompok diketuai oleh penceramah perempuan, atau syaikhah, yang memberi pelajaran keagamaan di masjid-masjid atau klub-klub lokal dan sering di rumah-rumah pribadi. Shirin Fathi, seorang mantan fisikawan dan penceramah elite termasyhur di kompleks keagamaan al-Hilal, menarik ratusan perempuan dari keluarga-keluarga kaya.[74] Pemerintah pernah menghentikan kegiatan pengajian ini di masjid Nasr, dekat istana kepresidenan, karena mereka menyebabkan kemacetan lalu lintas dan kepribatinan keamanan. Beberapa syaikhah yang kurang begitu terkenal menyampaikan materi pengajiannya dengan menggunakan bahasa dakwah yang sederhana, sering membuat kerangka wacana dengan istilah yang mewakili hasrat sosial ekonomi para pendengarnya, termasuk "materi persiapan untuk kehidupan akhirat."[75]

[73] Tidak ada gambaran yang cocok atas jumlah *halaqat* dari para perempuan ini, tetapi bukti anekdot menyarankan bahwa ada sejumlah besar, dengan kebanyakan orang mengatakan bahwa memang ada kelompok-kelompok semacam ini di lingkungan mereka.

[74] Lihat Hafez, "Terms of Empowerment."

[75] Dalam sebuah ceramah demikian ini di Kairo, seorang syaikhah menginformasikan kepada para audiensnya bahwa di akhirat nanti Tuhan akan membalas perempuan yang taat dengan "akses yang tidak terbatas dalam berbelanja." "Anda bisa berbelanja dan membeli apapun yang anda inginkan dan dalam jumlah yang seberapapun," jamin dia. Walaupun laki-laki saleh dalam pandangan syaikhah ini akan dibalas dengan akses mereka kepada bidadari yang senantiasa perawan, para istri yang saleh akan mendapatkan keuntungan dengan menjadi pasangan

Pencarian kaum perempuan pada kesalehan personal ini mendorong mereka tidak hanya mendengar para penceramah, tetapi juga melakukan perbuatan-perbuatan luhur melalui pelayanan-pelayanan sosial dan kerja-kerja amal. Mereka menawarkan dan mengumpulkan donasi, bekerja di pusat-pusat perawatan harian, mengorganisasi pasar-pasar amal, mengajarkan pelajaran-pelajaran kejujuran dan kesusastraan, dan mengunjungi janda-janda. Mereka menyelenggarakan upacara-upacara inisiasi untuk merayakan ritus-ritus perjalanan keagamaan bagi muslim-muslim yang terlahir kembali. Dalam *hiflat hijab* (pesta berhijab), dengan ironis mereka mensyukuri pemakaian hijab oleh perempuan-perempuan muda dan tua yang diperlakukan seolah-olah pertunjukan sejarah kecantikan. Sebagian besar aktivis berasal dari kelas menengah dan keluarga kaya, termasuk para alumni Universitas Amerika di Kairo. Beberapa orang memakai sopir pribadi untuk mengunjungi rumah sakit, panti asuhan, dan lainnya kemudian melaporkan kembali ke halaqah mereka.

Etika yang didukung oleh para penceramah perempuan berbenturan dengan kecenderungan patriarki yang konservatif (kecenderungan sentral dalam wacana ulama konservatif), sehingga para ulama mengekspresikan oposisi yang kuat terhadap dakwah yang dibawakan oleh kaum perempuan. Sebaliknya, mereka lebih mendukung perempuan untuk "berperan hanya dalam lingkup rumah tangga dan melayani para suami mereka," dan menekan perempuan terdidik dalam mengekspresikan ide-ide tentang persoalan perempuan. Para ulama memandang perempuan yang berceramah sebagai "degenaratif."[76] Surat-surat kabar sekuler dan media-media negara juga mencela da'i-da'i

---

seksual dari laki-laki tersebut. Dilaporkan oleh Haniya Shulkami, percakapan dengan penulis buku ini, Kairo, Desember 2001.

[76] Hafez, "Terms of Empowerment," him. 85—86.

perempuan sebagai "tidak pantas" dan "berbahaya."[77] Syaikh Tantawi memberi peringatan dan para ulama al-Azhar dengan tegas menolak otoritas seorang perempuan untuk mengeluarkan fatwa-fatwa. Ulama Azhar sangat prihatin dengan keragaman otoritas keagamaan yang akan merusak monopoli ulama al-Azhar atas prerogratif moral dan mungkin menyebabkan *chaos* dan kebingungan di kalangan umat. Namun begitu, dominasi laki-laki atas produksi, interpretasi, dan penyebaran pengetahuan keagamaan adalah inti penentangan terhadap otoritas keagamaan kaum perempuan.

Partisipasi perempuan muslim terhadap otoritas keagamaan mengimplikasikan sebuah pendefinisian ulang dari peran gender, dalam gaya yang agak paradoks berarti *memberdayakan perempuan,* akan tetapi hal ini juga berarti mereproduksi pemaksaan patriarki. Apakah aktivitas-aktivitas demikian sebagai konsekuensi representasi beberapa bentuk "feminisme Islam" atau perjuangan penegakan kesetaraan gender yang diartikulasikan dalam sebuah paradigma Islam?[78] Apakah kiprah para perempuan muslim, dalam hal ini, sebanding dengan mitra tandingnya, Iran? Secara historis, para aktivis perempuan di Timur Tengah, varian sekuler atau keagamaan, seperti Aisha Taymuriyya, Zainab Fawwas, Nazira Zainuddin, Malak Nasif, dan Qadriyyah Husein, selalu harus menafsirkan kembali presepsi-presepsi Islam untuk memajukan kepentingan-kepentingan perempuan.[79] Tetapi "para feminis Islam" berbeda dalam melihat keistimewaan yang inheren dalam wacana keagamaan bagi perempuan muslim. Namun begitu,

---

[77] *Rawz al-Yusif* sebuah berita bulanan nasionalis sekuler, isu spesial tentang para penceramah baru, no. 3751, 2000, him. 29.

[78] Sebagaimana dirumuskan oleh Badran, "Islamic Feminism," hlm. 18. Untuk sebuah elaborasi tentang feminisme Islam, lihat Cook, *Women Claim Islam.*

[79] Untuk sisi sejarah, lihat Ahmad, *Women and Gender in Islam.* Badran, *Feminism, Islam, and Nation.*

mereka semua menggunakan hak-hak perempuan sebagai titik tolak dan menggunakan bahasa dan praktik keagamaan untuk meluaskan hak-hak.

Namun begitu, kaum perempuan yang aktif dalam halaqah tersebut tampak memiliki keprihatinan yang berbeda. Keprihatinan mereka utamanya merupakan sebuah keasyikan untuk penyempurnaan diri, untuk mencapai kedekatan kepada Tuhan dan untuk mencari kesalehan ideal Islam, disiplin, dan perbaikan diri.[80] Aksi-aksi duniawi dari pemberdayaan perempuan dan bagaimana memberikan pelayanan umat merupakan langkah sepanjang jalan menuju penyelamatan personal. Pembaruan ini tidak lagi dapat dicapai semata-mata dengan shalat atau berpuasa (ibadah); dakwah sekarang ini adalah yang tertinggi. Hal ini menyebabkan kompetisi dan berbeda dari solidaritas. Perempuan dengan pola keberagamaan yang sama akan bersosialisasi di kalangan mereka sendiri (*suhba*) dan menghindari orang-orang yang "kurang saleh," tidak agamis, dan non muslim. Walaupun kaum perempuan dapat merebut otonominya dengan "kembali pada agama", reproduksi pemaksaan patriarkal mengakibatkan mereka tertutup bagi perempuan lain yang secara ideologi berbeda. Bertentangan dengan mitra tanding Iran, dengan jelas para aktivis perempuan Mesir tidak terlibat dalam kontestasi politik demi hak-hak perempuan. Bagi mereka, aktivisme Islam memberikan "keharmonisan dan kepuasan diri melalui penyempurnaan kualitas-kualitas personal seperti sabar, saleh, dan disiplin."[81] Gagasan mereka tentang perbaikan diri berbeda dengan penganut kelompok feminis liberal dalam persoalan otonomi, kebebasan, dan kesetaraan. Sebagai wacana tandingan atas

---

[80] Hafez, "Terms of Empowerment". Dengan menggambarkan tentang *halaqat* tersebut, Saba Mahmood memberikan sebuah kritik halus yang bersifat teoretis tentang teori feminis liberal. Lihat Mahmood, *Politics of Piety*.

[81] Hafez, "Terms of Empowerment," hlm. 59.

persoalan represi patriarki, mereka menentang penekanan para feminis Barat terhadap liberalisme, individualisme (seperti menentang keluarga), dan toleransi (umpamanya, terhadap homoseksualitas). Memang, menjadi "perempuan yang baik" dan "mengerjakan pekerjaan rumah tangga" dianggap sebagai ibadah dan memenuhi kewajiban. Penceramah perempuan Shirin Fathi berpendapat bahwa "masing-masing tugas dan pekerjaan yang dilakukan, setiap daun tanaman yang diisi, setiap hal yang dengan teliti diperankan tidak akan sia-sia, sebab pada akhirnya, semua itu akan menjadi amal ibadah."[82] Hal ini mungkin menjadi alasan dari teologi patriarkal dalam menginformasikan hubungan dekat antara Muna, perempuan pebisnis yang sangat berkuasa yang memakai cadar atau *niqab* dengan suaminya. Ketika ia datang kepada suaminya, dia dengan bangga menyatakan, "Saya harus menyenangkannya sebagaimana agama katakan. Saya harus melakukan hubungan seks dengannya kapan pun dia inginkan dan tidak pernah menolaknya. Ini sama persis dengan shalat dan puasa."[83]

Bahkan para aktivis yang terkenal seperti Safinaz Qasim dan Heba Rauf Ezzat, yang berbicara lantang tentang ketidaksetaraan gender dan oleh karena itu dicap oleh beberapa orang sebagai "feminis Islam," menolak paradigma feminis yang lebih luas.[84] Mereka utamanya adalah kelompok Islamisme perempuan yang menggantungkan pembebasan perempuan pada penegakan syari'at. "Komitmen perempuan pada syari'at," menurut Safinaz Qasem, "adalah tingkatan tertinggi dari kebebasan yang bisa

---

[82] Penceramah Shirin Fathi, dikutip dalam *ibid.*, hlm. 92.

[83] Interviu dengan Muna yang dilakukan oleh Noha Abu-Ghazzia, Kairo, musim semi 2003.

[84] Azza Karam mengidentifikasi para perempuan ini sebagai "para feminis Islam"; lihat karyanya *Women, Islamists and the State*.

dicapai oleh perempuan."[85] Heba Rauf Ezzat menolak relevansi "feminisme Islam" secara keseluruhan. Baginya, "patriarki," utamanya "patriarki Islam," adalah perlu ada dalam masyarakat kita... ia menopang keluarga dan menjaga perempuan... Hal inilah yang membuat perempuan tua menemukan kehormatan dan kemuliaan."[86] Akhirnya, seperti halnya sarjana dan aktivis Omaima Abu Bakr pertanyakan tentang memadainya konsep "feminis Islam" dalam konteks Mesir. Dia lebih memilih istilah "sarjana perempuan muslim" dalam menggambarkan orang-orang yang melihat tidak ada pertentangan yang penting antara seorang muslim yang taat dan seorang feminis. Dia berpendapat bahwa nilai-nilai egaliter Islam bisa menjadi sebuah argumen bagi kesetaraan gender.[87]

Bagaimana kita bisa menjelaskan genre perilaku keberagamaan kalangan perempuan kaya Mesir ini? Apabila memang trend ini diasalkan semata-mata oleh sebuah hasrat etik untuk "perbaikan diri," kerinduan akan ketenangan batin, atau kebutuhan pada masyarakat dan solidaritas,[88] lalu mengapa penyebarannya kebanyakan di kalangan perempuan kaya, dan pada lintasan sejarah yang unik? Seorang pengamat Mesir terkenal merasa terkejut menemukan contoh fanatisme keagamaan di kalangan penduduk Mesir yang berstatus sosial tinggi. Menurutnya, hal ini disebabkan oleh "terbebasnya mereka dari perasaan inferior yang dialami oleh kelas-kelas menengah bawah yang bercita-cita tinggi."[89]

---

[85] Dikutip dalam *ibid.*, hlm. 219. Untuk sebuah gambaran personal dan politik dari Safinaz Kazem, lihat Howeidy, "Born to Be Wild," hlm. 19.

[86] Dikutip dalam Hafez, "Terms of Empowerment," hlm. 130.

[87] Interviu saya dengan Omaima Abu-Bakr dan Huda Sadda, Kairo, 7 Januari 2002. Lihat juga Abu-Bakr, "Islamic Feminism."

[88] Duval, "New Veils and New Voices."

[89] Amin, *Whatever Happened to the Egyptians?*, him. 37—38.

Memang ada kecenderungan yang berulang untuk mengasosiasikan sikap keberagamaan yang aktif sebagai kelas bawah, tidak berdaya, dan kampungan. Marx terkenal sangat prihatin dengan politik agama, betapa agama berfungsi sebagai desahan orang-orang yang tertindas. Para elite muncul dengan pandangan analitis semata sebagai pengeksploitasi keberagamaan massa. Perspektif ini selanjutnya menginformasikan paradigma Marxis *mainstream*. Walaupun pemikir seperti Michael Lowy, yang mengobservasi munculnya aktivisme keagamaan, secara akurat menunjuk pada potensi konservatif dan radikal dari agama, mereka jarang mengalamatkan pencapaian keagamaan dari para elitenya.[90] Weber juga mencatat bahwa para elite umumnya menjaga jarak dengan agama. Mengeksplorasi orientasi keagamaan dari kelas-kelas yang tidak mempunyai keistimewaan ini, Weber berpendapat bahwa status khusus kaum ningrat, kemuliaan, tidaklah sebanding dengan gagasan seperti dosa, keselamatan, dan kerendah-hatian.[91] Keyakinan ini terlalu kampungan untuk diinternalisasi para elite. Kelas-kelas istimewa, menurut Weber, jarang condong pada ide tentang keselamatan. Sebagai gantinya, mereka prihatin dengan "ketenangan psikologis yang ditimbulkan oleh legitimasi."[92] Kebanyakan penafsiran ini berakar pada orientasi sekuler teoretisi sosial awal dan golongan rasionalis modern, dengan asumsi implisit bahwa kekayaan adalah modern dan oleh karena itu sekuler.[93] Sekarang jelas bahwa agama mungkin berlaku juga sebagai candu bagi orang kaya, sebagai sumber ketenteraman untuk mencegah matinya moral dan spiritual (lawan dari material); untuk menawarkan para elite arti tentang apa yang tidak bisa mereka kontrol, tidak bisa dikatakan, misteri-misteri

---

[90] Lowy, *War of Gods*.

[91] Lihat Weber, *Sociology of Religion*, hlm. 85.

[92] *Ibid.*, hlm. 107.

[93] Lihat Aldridge, *Religion in the Contemporary World*.

tentang kesengsaraan dan kematian. Bahkan "perasaan inferior," sebagaimana sering dikutip, mudah mengakibatkan "fanatisisme agama," terutama dari kalangan "strata atas" suatu masyarakat, khususnya kalangan perempuan.

Perempuan muslim elite umumnya lebih condong meningkatkan kesalehan daripada kelompok sosial lainnya sebab ruang dosa bagi mereka jauh lebih luas daripada yang lainnya. Dibandingkan laki-laki, kaum miskin atau non muslim, perempuan muslim berpengaruh menunjukkan kecenderungan lebih besar pada kesalehan, sebab posisi kelas dan gaya hidup mereka lebih diasosiasikan dengan "dosa" dan oleh karena itu menyebabkan rasa bersalah. Sebagai anggota kelas istimewa, mereka sangat mungkin menghadiri klub-klub malam, bar, atau pesta-pesta miras, berdansa, berpacaran, atau muncul dengan "separo telanjang" di pantai-pantai. Apabila mereka tidak mampu menjustifikasi dan mendamaikan perbuatan-perbuatan ini dengan kemusliman mereka, kemungkinan mereka merasakan kegelisahan moral dan penyesalan. Walaupun laki-laki yang juga berpengaruh menikmati gaya hidup serupa, mereka bukanlah subjek pada ukuran yang serupa dengan dosa dan kesalahan sebagaimana perempuan. Sentralitas fisik perempuan dalam penghakiman moral juga penentuan gender tentang "dosa", menundukkannya pada perilaku-perilaku yang berpotensi "dosa." Ketika laki-laki dan perempuan muncul dengan separo telanjang di pantai-pantai, hanya perempuan yang akan dianggap tidak bermoral. Hanya perempuan yang tidak berjilbab, bukan laki-laki, yang memancing penekanan moral. Dalam interviu mendalam, perempuan muslim "yang lahir kembali" secara beragam berbincang tentang penderitaan mengalami perasaan bersalah.[94] Sumaya, desainer

[94] Secara menarik, para perempuan mengungkapkan bahwa momentum mereka tentang *hidāyd*, pembimbingan, akan diawali dengan mandi untuk membersihkan dosa-dosa mereka—ritual yang benar-benar mirip dengan ritual umat Kristen terlahirkan kembali.

interior berusia 38 tahun dan memakai cadar, bercerita bahwa pada usia 30 tahun dia "sering keluar rumah hingga larut malam, minum dan berdansa." Di pesta-pesta seperti ini, "seorang laki-laki dapat tertawa bersama kamu, menyentuhmu, dan kamu tidak mampu untuk menghentikannya." Dan "pelanggaran-pelanggaran ini selalu membuat saya merasa bersalah." Hana, di usianya yang ke-20, melewati ketidakstabilan psikologis" yang besar, ketika dia berpendirian, mengikuti masa-masa "intelektualisme kiri," tidak shalat, minum minuman keras, berpacaran, dan berkeraguan. Walaupun dia tidak pernah meragukan Tuhan, Hana meminta bimbingan seorang perempuan tua yang saleh. Nasihatnya adalah: "Tidak ada yang bisa dibaca. Taatilah saja Tuhan, dan selebihnya akan mengikuti." "Solusi sejati dari bangkitnya keberagamaan saya," tegas Hana, "adalah ketika saya melihat meninggalnya nenek saya", setelah Hana meninggalkan studi di pascasarjananya, menikah, dan mulai mengajar di sebuah madrasah.[95]

Pikiran yang sangat tidak menentu dapat membalikkan perempuan pada kesalehan aktif. Kelas perempuan ini rentan pada ketidakmenentuan sebab mereka terekspos lebih pada kebenaran-kebenaran" daripada kemampuan dalam mengendalikannya; mereka dapat berusaha mengakses beragam gaya hidup, ide-ide, pilihan-pilihan, kebenaran yang secara ekstrem berbeda, yang mana mereka tidak mampu menentukannya. Bagi beberapa orang, pluralitas fatwa para syaikh menjadi sumber kebingungan dan keprihatinan. Pada inti "kegelisahan hidup" demikian ini, menggunakan istilah Giddens, medium-medium yang ada untuk mempraktikkan kesalehan—mendengar para penceramah umum seperti 'Amr Khalid, menghadiri halaqat, menonton saluran-saluran satelit keagamaan seperti *Iqra'*—memainkan peran yang

[95] Interviu saya dengan Hana, Kairo, musim semi 1995.

menentukan dalam membalik kebingungan individu menjadi kenyamanan, kegelisahan menjadi damai. Mereka menawarkan perempuan sebuah kehidupan otoritatif dalam dunia yang menyediakan banyak pilihan.[96]

Masih ada sebuah faktor sosial. Bias gender telah menciptakan kelas perempuan kaya yang berpakaian bagus, menghadiri klub-klub eksklusif, dan berbelanja di butik-butik Barat, tetapi, tidak seperti mitra tandingnya laki-laki, mereka tetap secara sosial kasat mata. Dengan kata lain, "modal simbolik" perempuan tidak sesuai dengan kemapanan ekonominya, dan kondisi ini dimiliki oleh masyarakat yang sangat terobsesi oleh manfaat status sosial. Sementara kaum laki-laki hidup di dunia publik dan sukses melakukan bisnis atau menjadi birokrat, perempuan justru enggan menjalani "pekerjaan-pekerjaan perempuan" yang dianggapnya rendah, atau lebih memilih terasing dalam kerja rumah tangga daripada mendapatkan penghinaan dari pekerjaan publik yang berposisi rendah. Mungkin pernyataan Shirin Fathi bahwa "kerja rumah tangga sebagai amal ibadah" menawarkan arti dan tujuan bagi perempuan kaya yang menemukan sedikit manfaat dan kesenangan dalam kemonotonan dan kesepian pekerjaan rumah tangga, walaupun sebagian besarnya dikerjakan oleh pembantu. Jadi mereka memiliki kesempatan melakukan interaksi sosial—hadir di ruang publik, mengejar prestise, atau bahkan aksi kesombongan sosial. Aneka gejolak sosio-psikologis dalam kehidupan perempuan ini diisi dengan struktur kesalehan yang disertai dengan komponen-komponen aksi konkret praksis sosial—identitas, lembaga, ritual—dan mereka merasa lebih senang dan yakin bahwa mereka melakukan sesuatu yang berguna.

---

[96] Diskusi Giddens tentang kegelisahan eksistensial di akhir modernitas adalah bersifat instruktif, walaupun konteks dari analisis ini berbeda dengan konteks dari para perempuan tersebut. Lihat Giddens, *Modernity and Self-Identity*.

Tetapi mengapa religiusitas, dan bukan hal lain, yang mengisi gejolak itu? Jaringan informal klub-klub, pesta-pesta pribadi, dan perhimpunan-perhimpunan perempuan gagal memberikan peran-peran sosial alternatif sebab mereka telah menjadi sebuah struktur tempat para da'i baru meluaskan pesan-pesan evangelik di kalangan perempuan, yang menggerakkan kesalehan aktif mereka. Memang, hegemoni sensibilitas konservatif telah secara drastis memarginalkan, bahkan menindas, mode-mode penalaran alternatif. Hal ini berada dalam perkumpulan-perkumpulan informal, masjid-masjid, dan klub-klub, di mana para da'i seperti 'Amr Khalid, Khalid al-Jindi, dan da'i perempuan menyampaikan khotbah-khotbah agama dan menyelenggarakan perayaan-perayaan. Perempuan-perempuan biasa sering terekspos kepada mereka dengan diikuti teman-temannya, sebagai peluang pengisi waktu atau memuaskan keingintahuan semata. Namun, ketika dalam sesi, sebagian besar mereka menemui kata-kata yang berpengaruh dan menembus alasan-alasan yang secara intelektual maupun moral tidak mampu mereka abaikan. Akibatnya adalah kesengsaraan sebab merasa bersalah dan menyalahkan diri atas masa lalu yang "tidak patut": tidak menutup rambut, bercampur antara laki-laki dan perempuan, muncul setengah telanjang di pantai-pantai. Untuk mendapatkan kembali ketenangan dan kedamaian, mereka perlu bertobat dan mematuhi perintah, sering dengan bergabung dalam kelompok atau komunitas iman. Mereka perlu membenamkan diri mereka dalam sebuah struktur kesalehan, mengkondisikan anggotanya dengan satu set paket ide-ide, perilaku, dan kepatutan moral, menciptakan sebuah identitas baru yang memisahkan para anggota dari aktivitas dan perkumpulan masa lalu mereka. Struktur kesalehan ini menyediakan mekanisme di mana perempuan dapat mengekspresikan diri secara kolektif, mengisi ke-rinduan akan perubahan dan individualitas, dan tetap terikat pada norma-norma sosial. "Saya telah mematikan keper-

empuanan saya dengan memakai cadar agar bisa masuk surga"[97] mewakili jenis aktualisasi diri tanpa harus bergantung pada suami-suami, bapak-bapak, atau ibu yang tidak puas untuk mampu melakukan apapun juga dengan bebas. Penonjolan individualitas saat ini telah menjadi trend, sebuah norma sosial yang diakui. Memang, semakin perilaku saleh ternormalisasi, semakin mudah bagi para pendatang baru untuk bergabung, yang secara radikal melepaskan kaum perempuan dari generasi ibu-ibu mereka, yang telah hidup dengan hasrat-hasrat yang kurang saleh.

Dengan kata lain, para perempuan "kaya tua," yang juga telah melanggengkan ketimpangan gender, merespons secara berbeda. Segmentasi struktur pekerjaan telah secara efektif mengeluarkan perempuan berpengaruh dari posisi-posisi publik yang sebanding dengan yang dipegang laki-laki. Meskipun perempuan elite tua hanya tinggal di rumah, mereka menghidupkan posisi-posisi publik sendiri di sektor-sektor voluntir, dengan menyusun dan mengelola perhimpunan-perhimpunan amal yang mereka lihat sebagai kontribusi pada pembangunan nasional. Voluntirisme membuat mereka terlihat di ruang publik, merasa lebih berarti, dan percaya diri, menyediakan peran-peran sosial yang berstatus tinggi setara dengan perhimpunan-perhimpunan kaum laki-laki.[98] Banyak pimpinan LSM tradisional hari ini adalah perempuan-perempuan terdidik yang suka beramal dan luwes.[99]

Namun begitu, orang-orang kaya baru Mesir tahun 1980—1990-an tampak kurang tertarik dengan kerja voluntir. Mereka

[97] Interviu dengan perempuan elite usia menengah, dilakukan oleh Noha Abu Ghazia, musim semi 2003, Kairo.

[98] Aktivitas-aktivitas perempuan ini secara relatif terdokumentasi dengan baik. Lihat, umpamanya, Thompson, *Colonial Citizens*.

[99] Observasi ini berdasar pada penelitian saya terhadap sejumlah LSM yang mengkhususkan diri dalam pengembangan sosial masyarakat. Lihat Bayat, "Activism and Social Development."

mewarisi etika-etika umum dari kelas mereka—menimbun kekayaan, menjalankan peran-peran budaya yang tinggi, meremehkan tanggung jawab sipil, menilai pendidikan sejauh status yang akan diperoleh, atau berkunjung ke negeri Barat. Mereka tampak kurang menghormati loyalitas nasional dan cita-cita developmentalis. Kelas ini muncul dalam mentalitas pasca kebijakan terbuka Mesir, di mana "individualisme posesif" berdiri di jantung etika pasar bebas.[100] Nasionalisme orang-orang kaya baru tersaring pada populisme budaya, semacam nativisme sempit yang, secara ironis, menyejajarkan keangkuhan dengan tiadanya koneksi-koneksi kosmopolitan dan konsumerisme. Membantu kaum miskin demi kaum miskin yang kurang berarti. Peremehan voluntirisme ini tidak hanya berasal dari tidak adanya tanggung jawab sosial, tetapi juga dari keengganan naif untuk bersosialisasi dengan kaum miskin. Hanya ketika perempuan dari kelas ini berubah menjadi saleh aktif, mereka mulai menunjukkan keprihatinan pada kerja-kerja amal, membuat donasi-donasi amal, membantu anak-anak yatim, dan mengunjungi para janda—tidak penting di luar keprihatinan yang inheren, tetapi lebih pada sebagai sebuah kewajiban agama, sesuatu yang secara mendalam bersifat ortodoks.

PEMUDA DAN RELIGIUSITAS

Bagaimana dengan religiusitas pemuda? Apakah kebiasaan pemuda—khususnya segmen-segmen yang terglobalkan—mempengaruhi pemikiran keagamaan di Mesir dalam hal bahwa perilaku para pemuda Iran mempengaruhi persoalan-persoalan doktrinal di sana? Pemuda kosmopolitan Mesir mendukung fleksibilitas yang dapat mengakomodasi tradisi anak muda, dan

[100] Untuk sebuah analisis kritis tentang cita-cita dan etika-etika *post-infitah*, lihat Ibrahim, *New Arab Social Order*.

yang juga dapat mempluralkan agama mereka. Namun begitu, kegagalan membangun kekuatan politik, pemuda dan religiusitas eklektik dan inklusif tetap marginal dan bertahan di hadapan ortodoksi. Selama tahun 1980-an, para pemuda Mesir dilihat sebagai kelompok Islamisme yang menjalankan perang gerilya, para militan yang menembus kampus-kampus, atau para murid yang setia menghafal Al-Qur'an di belakang ziwaya, masjid-masjid kecil, atau perkampungan yang padat tidak teratur. Para pemuda umumnya diharapkan menjadi saleh dan menganut secara ketat disiplin moral Islam. Tetapi, dalam kehidupan keseharian, mereka menentang citra yang telah terbangun. "Pemuda negeri ini sedang mendobrak tradisi lamanya," kilah mahasiswa perempuan usia 20 tahun yang memberontak berpusat di Kairo; "kami melepaskan diri dari rantai-rantaimu; kami tidak berkehendak hidup sebagaimana para generasi tua jalani. Perempuan yang menghisap *sheesha* (rokok Mesir) adalah bentuk yang paling sedikit mengejutkan dari pendobrakan yang terjadi."[101]

Ledakan media dari "pemuda setan" di bulan Januari 1997, mendemonstrasikan sebuah kepanikan moral yang meluas tentang kerentanan pemuda terhadap budaya Barat dan munculnya penegasan diri identitas pemuda Mesir modern. Setiap malam Jum'at, ratusan pemuda kaya berkumpul di sebuah bangunan luas yang terlantar untuk bersosialisasi, bersenang-senang, dan berdansa dengan iringan musik *heavy metal*. Walaupun enam minggu menjadi sampul media yang sensasional dan penahanan puluhan pemuda yang tertuduh sebagai pengikut "satanisme" (yang kemudian dibebaskan karena kurangnya bukti) mengakhiri perkumpulan-perkumpulan ini, mereka membuktikan eksistensi subkultur bawah tanah yang menjadi perhatian beberapa orang

---

[101] Pernyataan Huda dalam menanggapi pertanyaan saya, "Seperti apakah menjadi pemuda di masyarakat Mesir sekarang ini?", musim semi 2003, Kairo, Mesir.

dewasa. Namun begitu, subkultur yang didasarkan pada musik ini tidak padam meski telah muncul permasalahan kelompok "satanis" ini. Ia kemudian muncul kembali dalam bentuk igauan, berawal dari perkumpulan-perkumpulan kecil yang tumbuh dengan cepat setelah tahun 1998. Igauan-igauan yang meliputi genre-genre musik dari seluruh dunia, termasuk musik pop Mesir, membawakan para pemuda elite "kehidupan glamor, model, dan gaya hidup yang tinggi."[102] Igauan Mesir ini adalah kebebasan seks yang luas, yang melibatkan minuman beralkohol dan (secara tidak resmi) obat-obatan terlarang (pil-pil ekstasi). Memang beberapa studi mengindikasikan bahwa eksperimentasi dengan alkohol tidak dibatasi pada anak-anak kaya; satu dari setiap tiga mahasiswa di kota-kota minum minuman keras (utamanya bir).[103] Walaupun hanya di atas lima persen mengakui hanya bereksperimentasi dengan obat-obatan (kebanyakannya kannabis), menjelang awal 1990-an permasalahannya menjadi lebih besar. Para profesional hukum memperingatkan bahwa penggunaan ekstasi semakin meningkat.[104]

Sementara "budaya diam" telah merambah seksualitas,[105] seks pranikah tampaknya menjadi signifikan di kalangan para pemuda muslim, meskipun ada sanksi-sanksi normatif dan agama. Survei-survei yang bersifat dugaan tetapi indikatif dari siswa-siswa perempuan SMU dan mahasiswi di Kairo menunjukkan 45 persennya telah mengalami dan merasakan hubungan seks. Di atas 70

---

[102]Harga tiket berkisar antara LE75—150, dengan disediakan minuman beralkohol seharga LE20 dan air putih seharga LE10. Lihat Matar, "Glows Ticks and Grooves," hlm. 16.

[103]Gambaran untuk negara ini adalah 22 persen, didasarkan pada sebuah survei dari 14.656 laki-laki atau siswa-siswa sekolah menengah atas tahun 1990; lihat Soueif et al., "Use of Psychoactive Substances," hlm. 71—72.

[104]Dilaporkan, jumlah kuantitas yang diukur oleh kepolisian melonjak dari 2.276 unit di tahun 2000 menjadi 7.008 unit di tahun 2001, *Cairo Times*, 14—20 Maret 2002, hlm. 16.

[105]Lihat Population Council, *Transitions to Adulthood*.

persen mahasiswa laki-laki bilang, mereka tidak berkeberatan melakukan seks pranikah, tetapi tidak akan menikahi pasangan-pasangan seks bebas mereka.[106] Sebagian besar mereka menggunakan pornografi dan melakukan masturbasi secara teratur walaupun mereka menganggap hal itu secara keagamaan dan fisik salah.[107] Sebuah studi yang lebih komprehensif menemukan "rata-rata seks pranikah dilakukan kalangan mahasiswa."[108] Fenomena tersebut dikuatkan oleh para ahli medis dan kesehatan yang mengekspresikan kekagetan tentang luasnya pengetahuan pemuda tentang praktik-praktik seksual khusus.[109]

Di samping pengaruh televisi dan film-film haram, struktur yang berubah dari keluarga-keluarga atau rumah tangga di Mesir juga tampak memainkan peran. Perceraian, pembelotan, dan migrasi telah membuat satu dari tiga keluarga di Mesir tidak berayah. Ketika ibu pergi ke luar rumah, pemuda mendapat kesempatan dan tempat untuk bercinta.[110] Umumnya, pasangan elite mencari pertemuan-pertemuan romantis dalam diskotik yang remang-remang, pada penyambutan yang hangat, atau di tempat-tempat peristirahatan hari libur, para pemuda kelas bawah berlibur di resor-resor demikian untuk mendapatkan kesenangan, seperti jalan-jalan di sepanjang Sungai Nil atau bertemu di bangku-bangku tersembunyi di terminal-terminal Metro, menikmati ruang privasi

---

[106]Lihat Khalifa, "The Withering Youth of Egypt."

[107]*Ibid*. Hal ini ditegaskan dengan interviu-interviu terhadap para pemuda yang dilakukan oleh Rime Naguib, mahasiswa sosiologi, AUC, musim semi 2002.

[108]Lihat Fatma el-Zanaty, "Behavioral Research among Egyptian University Students," dilaporkan dalam Ibrahim dan Wassef, "Caught between Two Worlds: Youth in the Egyptian Hinterland," hlm. 163.

[109]*Cairo Times*, 15—28 Mei 1997, him. 12. Aktivitas Seksual di kalangan pemuda juga ditegaskan oleh Mona al-Dabbaqh, dalam interviu dengan sejumlah orang berusia remaja "yang menyimpang" di sebuah rumah sakit Kairo akhir tahun 1990-an. Mona al-Dabbaqh, "Addiction among the Egyp-tian Upper Class" (M.A. thesis, AUC, 1996).

[110]Shahida al-Baz, dikutip dalam *Cairo Times*, 15—28 Mei 1997, hlm. 12.

dengan hati-hati yang dipastikan paradoks dengan keamanan publik. Di sana secara romantis melibatkan pasangan-pasangan untuk bisa duduk dan bercengkrama seolah-olah menunggu kereta api.[111]

Orang-orang muda yang berjuang membuat kesan tentang mental anak muda melalui perilaku demikian adalah sangat religius. Mereka sering shalat, berpuasa, dan mengekspresikan takwa kepada Tuhan. Banyak dari "kelompok satanis" *heavy metal* yang saya intervieu adalah muslim taat, tetapi mereka juga menikmati musik rock, minum miras, dan berpacaran bebas. Pemuda arus utama menggabungkan shalat, pesta, pornografi, keimanan, dan kesenangan, walaupun kecenderungan ini mungkin membuat mereka merasa menyesal dan bertobat. Inilah bagaimana seorang pemuda kelas rendah bekerja di Dahab, sebuah resor turis yang dikunjungi oleh banyak perempuan asing, mencoba mendamaikan antara Tuhan, seks, dan kekuasaan dalam mengejar kebutuhan duniawi dan spiritual: "Saya dulu shalat sebelum saya pergi ke Dahab. Hubungan saya dengan Tuhan sangatlah kuat dan sangat spiritual. Sekarang, hubungan saya dengan Tuhan sangatlah aneh. Saya selalu memintanya untuk memberi saya perempuan, dan ketika saya punya pacar, saya memintanya untuk melindungi saya dari polisi."[112]

Ini mungkin kedengaran seperti bertentangan, tetapi sesungguhnya hal ini mewakili tuntutan hiburan dan akomodasi. Pemuda ini menikmati dansa, kehangatan, hubungan haram, dan ber-

---

[111]Dengan ironis, kereta-kereta api yang secara khusus memisahkan membuat perempuan muda tradisional lebih aktif bergerak. Para orang tua tidak keberatan apabila anak-anak puteri mereka menumpang kereta api (sebagai ganti naik taksi atau bus) sejak gerbong-gerbong yang terpisah dianggap bisa melindungi puteri mereka dari pelecehan seksual laki-laki. Nasrawi, "An Ethnography of Cairo's Metro."

[112]Dikutip di 'Abd al-Rahman, "Sex: Urfi Marriage as Survival Strategy in Dahab," AUC term paper, musim gugur 2001, hlm. 18.

dengan hati-hati yang dipastikan paradoks dengan keamanan publik. Di sana secara romantis melibatkan pasangan-pasangan untuk bisa duduk dan bercengkrama seolah-olah menunggu kereta api.[111]

Orang-orang muda yang berjuang membuat kesan tentang mental anak muda melalui perilaku demikian adalah sangat religius. Mereka sering shalat, berpuasa, dan mengekspresikan takwa kepada Tuhan. Banyak dari "kelompok satanis" *heavy metal* yang saya intervieu adalah muslim taat, tetapi mereka juga menikmati musik rock, minum miras, dan berpacaran bebas. Pemuda arus utama menggabungkan shalat, pesta, pornografi, keimanan, dan kesenangan, walaupun kecenderungan ini mungkin membuat mereka merasa menyesal dan bertobat. Inilah bagaimana seorang pemuda kelas rendah bekerja di Dahab, sebuah resor turis yang dikunjungi oleh banyak perempuan asing, mencoba mendamaikan antara Tuhan, seks, dan kekuasaan dalam mengejar kebutuhan duniawi dan spiritual: "Saya dulu shalat sebelum saya pergi ke Dahab. Hubungan saya dengan Tuhan sangatlah kuat dan sangat spiritual. Sekarang, hubungan saya dengan Tuhan sangatlah aneh. Saya selalu memintanya untuk memberi saya perempuan, dan ketika saya punya pacar, saya memintanya untuk melindungi saya dari polisi."[112]

Ini mungkin kedengaran seperti bertentangan, tetapi sesungguhnya hal ini mewakili tuntutan hiburan dan akomodasi. Pemuda ini menikmati dansa, kehangatan, hubungan haram, dan ber-

---

[111]Dengan ironis, kereta-kereta api yang secara khusus memisahkan membuat perempuan muda tradisional lebih aktif bergerak. Para orang tua tidak keberatan apabila anak-anak puteri mereka menumpang kereta api (sebagai ganti naik taksi atau bus) sejak gerbong-gerbong yang terpisah dianggap bisa melindungi puteri mereka dari pelecehan seksual laki-laki. Nasrawi, "An Ethnography of Cairo's Metro."

[112]Dikutip di 'Abd al-Rahman, "Sex: Urfi Marriage as Survival Strategy in Dahab," AUC term paper, musim gugur 2001, hlm. 18.

senang-senang, tetapi menemukan pelipur lara dan kenyamanan dalam shalat dan keimanan mereka. "Saya melakukan keduanya, ya sesuatu yang jelek maupun yang baik, tidak hanya melulu hal-hal yang buruk; sesuatu yang baik menghapus sesuatu yang buruk," menurut mahasiswa hukum di Kairo.[113] Seorang agamis yang meminum alkohol dan "mencoba merasakan semua hal" juga melakukan shalat secara teratur dengan berharap bahwa Tuhan akan mengampuni ketersesatan yang telah dilakukan. Banyak perempuan muda melihat diri mereka sebagai muslim yang komitmen, tetapi tetap masih tidak berjilbab atau memakai jilbab hanya selama bulan Ramadhan atau selama dalam kondisi berpuasa. Banyak dari mereka yang menikmati dengan memperlihatkan rambut mereka, menemukan hiburan dengan memutuskan menutup rambut mereka setelah menikah, ketika masa muda telah berakhir. Sebagaimana seorang mahasiswi menyatakan, "selama masa muda awal, semua pemudi melakukan hal yang sama; tidak ada yang haram atau halal (salah atau benar) pada usia ini."[114]

Dalam kondisi liminalitas ini, melalui keberantaraan kreatif ini, pemuda mencoba mengimajinasikan agama kembali untuk mendamaikan hasrat anak muda dengan aturan moral yang ada. Perilaku eklektik mereka menunjukkan apa yang saya sebut sebagai "inovasi yang mengakomodasi," sebuah proses di mana pemuda memanfaatkan lembaga-lembaga dan kode-kode moral yang berlaku untuk menegaskan klaim-klaim kepemudaan mereka; mereka tidak secara radikal berpisah dengan kode-kode dan lembaga-lembaga ini, tetapi mereka bekerja dalam kepentingan mereka. Praktik pernikahan adat (kontrak lisan nonformal yang mensyaratkan dua saksi) yang sedang tumbuh di kalangan

[113]Dikutip dalam Rime Naguib, "Egyptian Youth: A Tentative Study," AUC term paper, musim semi 2002.

[114]*Ibid*.

pemuda, yang oleh para petugas resmi digambarkan sebagai sebuah "bahaya" bagi "keamanan nasional,"[115] merefleksikan implementasi para pemuda akan praktik tradisional ini untuk melewati kendala-kendala moral dalam berpacaran dan kendala ekonomi dalam pernikahan resmi.[116] Tetapi, inovasi-inovasi yang akomodatif ini bukan melawan atau di luar batasan-batasan aturan moral dan pemikiran agama dominan, melainkan berada di dalamnya. Pemuda Mesir mengartikulasikan inovasi sebagai visi-visi alternatif yang diakui, tetapi tetap penuh penyesalan, apologetik, dan tunduk pada ortodoksi. Tidak seperti halnya yang terjadi di Iran, mereka bebas mendengarkan musik, mengikuti gaya, berpacaran, dan menikmati kesenangan yang bisa diperoleh, sepanjang mereka tahu batasan-batasannya. Gagal memaksa gerakan pemuda, sebagai kekuatan politik, para pemuda Mesir memegangi sedikit kekuatan untuk melakukan terobosan dalam pemikiran keagamaan.

Seruan 'Amr Khalid di kalangan pemuda dapat dilihat dalam konteks "inovasi yang akomodatif" ini, dalam artian bahwa ia merupakan representasi gaya keagamaan yang tercipta kembali, tetapi berakar dalam wacana konservatif. Para pemuda Mesir kosmopolitan apresiatif terhadap subkultur keagamaan baru yang terekspresi dalam gaya, rasa, dan bahasa baru yang berbeda. Para pemuda tampak menunjukkan perilaku-perilaku kontradiktif: mereka merupakan para penganut agama, tetapi tidak percaya Islam politik, sekalipun mereka tahu suatu hal tentangnya; mereka berayun-ayun dari 'Amr Diyab ke 'Amr Khalid, dari pesta ke shalat, dan mereka merasakan beban kontrol sosial yang didesakkan oleh

[115]*Al-Wafd*, 4 Mei 2000; *al-Ahram*, 6 Mei 2000, hlm. 13.

[116]CAPMAS melaporkan bahwa lebih dari 5 juta pemuda dan 3.4 juta perempuan muda membuat sebuah kegemparan atas implikasi moral dari begitu banyaknya individu-individu yang tidak menikah. Memang usia pernikahan mencapai 30—40 tahun untuk laki-laki dan 20—30 untuk perempuan; lihat *al-Wafd*, 1 Januari 2002, hlm. 3.

para orang tua, guru-guru, dan tetangga. Ketika para pemuda Mesir ini tersosialisasi dalam kondisi budaya dan tradisi pendidikan yang sering mendorong individualitas dan kebaruan, mereka terdorong untuk menegaskan diri dalam cara sosial tertentu," melalui "mode (*fashion*)." Jadi, subkultur keagamaan yang bergulir di sekitar "fenomena 'Amr Khalid" sebagian merupakan sebuah ekspresi "gaya" dalam rasa Simmelian, dalam bentuk outlet yang meng-akomodir kecenderungan-kecenderungan manusia yang berbeda: perubahan dan adaptasi, perbedaan dan persamaan, individualitas dan norma-norma sosial. Pengambilan jalan pada tipe kesalehan ini memungkinkan pemuda elite menegaskan individualitasnya dan melakukan perubahan, tetapi tetap terikat pada norma-norma kolektif dan kesetaraan sosial.

BERBAGI ISLAM DAN KEBANGSAAN

Sentimen-sentimen kesalehan yang terjadi akhir tahun 1990-an hanya mewakili salah satu, meskipun mayoritas, aspek perubahan sosio-religius Mesir selama dua dekade yang lalu. Pada saat yang bersamaan muncul trend masyarakat yang lain: tingkat konsumsi yang menonjol, mall-mall belanja dan komunitas-komunitas kaya, liburan-liburan bergaya Barat, televisi kabel, film-film cabul, dan gaya hidup alternatif. Sementara pemuda kelas bawah mencari kesenangan di warung-warug kopi perkampungan, festival-festival maulid Nabi, atau berwisata *shamal nasim* (liburan musim semi kuno), pengaruh tersebut menyebar dalam diskotik-diskotik berstandar internasional, mall-mall belanja, dan surga-surga penginapan pantai Marina atau al-Guna. Para pemuda kaya membentuk satu subkultur berpacaran, percampuran seks, musik rock atau *heavy metal*, dan pesta-pesta "bejat", sementara pemuda kelas bawah memilih jalan menikah secara adat dan melakukan percintaan kampus yang tersembunyi. Di pertengahan abad ini, para orang tua kelas elite terus mengawasi dengan tegang kondisi

yang tengah berlangsung antara pencarian kepuasan dari berlimpahnya produk-produk budaya global dan kehampaan yang begitu dalam akibat pengaruh "menyimpang" bagi anak-anak mereka yang masih labil.[117]

Keretakan sosial ini, yang belum pernah muncul dalam sejarah pos kolonial Mesir, terekspresi sangat mencolok dalam dimensi ruang. Kelas-kelas menengah miskin yang sedang berjuang melawan hidup terdesak ke dalam perkampungan kota yang padat, tak teratur, dan *ashwa'iyah,* kota-kota tidak resmi yang sangat padat, sementara kelas-kelas kaya mulai melakukan eksodus bersejarah menuju komunitas-komunitas mewah dan kaya di lingkaran pemilik modal yang bernama—*Dream Land, Utopia, Beverly Hills*—tema obrolan dari sebuah anomali budaya baru. Di dalam "dreamland-dreamland" tersebut, jauh dari penderitaan harian kehidupan kampung—kemiskinan, polusi, kumuh, "gelandangan jalanan"—kelompok super kaya hidup dalam sebuah kehidupan fantasi. Mereka tinggal, bekerja, bermain, belajar, dan berkelompok dalam kantong-kantong kota yang hanya sedikit bersentuhan dengan masyarakat Mesir biasa. Bahkan pembantu-pembantu rumah yang awalnya berasal dari dalam negeri diganti dengan pembantu yang didatangkan dari negara lain, seperti Filipina, Thailand, dan Bangladesh.[118]

Menjelang akhir tahun 1990-an, sepertinya ketidaksesuaian yang besar dalam model konsumsi di atas telah merusak struktur urban dan sosial Mesir, memisahkan dan memasukkan bangsa ke

---

[117]Ekspresi publik dari kegelisahan yang meluas dalam media dan konferensi-konferensi akademis tentang "etika-etika di era globalisasi." Di bulan Mei 2002, sebuah konferensi nasional yang cukup besar diorganisasi oleh *Center for Educational Studies* membahas tentang moralitas yang memburuk dari masyarakat Mesir. Konferensi ini merekomendasikan sebuah proyek nasional yang difokuskan pada "pembangunan moral"; dilaporkan dalam *al-Wafd,* 23 Mei 2002, him. 15.

[118]Berdasar atas observasi-observasi saya sendiri di akhir tahun 1990-an. Kebanyakan diskusi menggambarkan tentang Bayat dan Dennis, "Egypt." Untuk sebuah analisis ekonomi politik, lihat Mitchell, "Dreamland," in *Rule of Experts.*

dalam budaya yang sama sekali berbeda. Tetapi, fragmentasi muslim yang beragam ini—kaya dan miskin, kuno dan baru, lokal dan kosmopolit—secara mengherankan memunculkan dua komponen diskursif penting: agama dan kebangsaan. Ketaatan beragama tidak menempati sentimen-sentimen kelompok nasionalis sebab secara prinsip dominasi regional Israel dan Amerika telah menyebabkan situasi nasional bergelora. Sebagai gantinya, sentimen Islam mengikis ekspresi sekuler nasionalisme. Singkatnya, "fenomena Islam" dan sentimen nasionalisme ini tampak melanda seluruh penduduk muslim, termasuk kelas atas yang terglobalkan, sehingga bukannya tidak umum bagi keluarga elite mencampurkan liburan-liburan bergaya California sekaligus berhaji atau umrah, atau menggaji guru-guru agama privat yang mengajar anak-anak mereka pelajaran-pelajaran Islam di lingkungan yang aman dalam rumah tinggal mewah mereka.

Beberapa orang menyebut fenomena ini sebagai "realitas silang (*hibrid*)," yaitu percampuran antara "kemodernan" dan "ketradisionalan." Namun begitu, ada kesenangan baru dan kemanfaatan dari karakterisasi ini. Hibriditas tidak terbatas pada praktik-praktik sosial-budaya para elite baru Mesir. Memang, semua budaya lebih kurang adalah "persilangan", termasuk kelas-kelas menengah miskin Mesir. Keluarga Ibtihal dapat dikatakan mewakili "persilangan" kelas menengah. Di bulan Maret 2000, saya dan keluarga mengunjungi Ibtihal untuk makan siang bersama pada acara 'Idul Adha dan Tahun Baru Islam. Ibtihal adalah seorang guru yang berjilbab dengan pendapatan yang rendah di sekolah Islam swasta. Tegas dan aktif di perhimpunan Islam dan kerja amal, dia menikah dengan laki-laki yang pandai bicara dan berpendirian keras. Sebagai seorang pensiunan pegawai negeri, dia memperoleh tambahan pendapatan melalui kerja *freelance*. Dia rajin membaca surat kabar dan mengikuti perkembangan berita. Dia memuji Nasser sebagai seorang pemimpin yang dengan

berani menentang Israel dan Amerika dan memandang rendah kelompok Islamisme radikal, yang dia yakini, merupakan "para teroris yang didukung oleh kekuatan asing, seperti Amerika, Iran, atau Afghanistan." Anak mereka, remaja yang terawat dengan baik dan cerdik, belajar teknik-keinsinyuran di kampus provinsi. Dia dengan bangga menunjukkan kepada kita merek komputer baru dan sambungan internetnya, yang keluarga tersebut nilai sangat penting di era informasi ini. Anak gadis mereka yang berusia 17 tahun dengan suaranya yang lembut menyambut kita dengan pakaian dan jilbabnya yang modis, walaupun kemudian dia tanggalkan jilbab itu ketika merasa telah nyaman dan akrab bersama kami. Keluarga Ibtihal tinggal di lingkungan miskin Ma'adi lama, di sebuah rumah flat yang kecil dengan tiga ruangan kecil beserta perabotannya, sebuah dapur yang kecil, dan dinding yang dihiasi dengan kaligrafi Al-Qur'an. Semua anggota keluarga adalah tipe orang yang agamis dan nasionalis sekaligus. Mereka semua sependapat bahwa "Amerika bukanlah politik dan juga bukan agama" dan bahwa bangsa Arab mempunyai banyak persoalan, melainkan persoalan tersebut bersumber dari luar Arab. "Solusi atas masalah tersebut adalah bersama-sama melawan Israel," simpul mereka.[119]

Perpaduan pola keberagamaan dan sikap nasionalisme ini, sesuatu yang secara menonjol juga dianut oleh kebanyakan masyarakat Mesir, merupakan hal yang dihargai dan diperjuangkan negara Mesir. Dengan menerapkan beberapa cara, kecenderungan masyarakat ini tercermin dan dikontribusikan pada langkah "Islamisasi" terhadap negara sekuler ini. Pada puncaknya, gerakan kelompok Islamisme tidak hanya merebut sebagian besar masyarakat sipil, tetapi juga secara signifikan memengaruhi negara, mengkondisikannya untuk berbagi dan selanjutnya menyinergikan wacana keagamaan. Mereka mensosialisasikan negara pada

[119]Kunjungan rumah di Kairo, Old Ma'adi, 18 Maret 2000.

kepekaan umum masyarakat, dan dengan menembus aparat negara membantu terciptanya sebuah negara yang "agamis-sekuler."

KEAGAMISAN NEGARA SEKULER

Pada tahun 1992, Mendagri Muhammad Ali Mahjub mengumumkan kepada publik bahwa semua hukum di Mesir harus didasarkan pada syari'at Islam dan bahwa "pemerintah Mesir tidak akan pernah mengizinkan terbentuknya negara sekuler."[120] Begitu pula mufti al-Azhar, Syaikh Tantawi berkata, "Mesir adalah merupakan sebuah negara Islam," walaupun "kita tidak memiliki partai keagamaan atau politik agama."[121] Bahkan seorang pemimpin oposisi Islam Ikhwanul Muslimin, 'Asam al-Eryan, di tahun 2000 di hadapan publik mengakui bahwa "Mesir adalah sebuah negara Islam." Penggabungan yang menonjol ini mengindikasikan arah ideologis negara. Konstitusinya telah menetapkan, sejak kepresidenan Anwar Sadat, bahwa Islam adalah agama negara dan syari'at merupakan sumber prinsip konstitusi. Ini berarti bahwa negara, menurut Syaikh Tantawi, "tidak menerima pemisahan antara agama dan politik."[122]

Sejak akhir 1970-an, pemerintahan Mesir secara simultan berkampanye melawan Islam politik dan mengambil setiap kesempatan untuk secara publik mempertontonkan diri mereka sebagai penjaga nilai-nilai dan moralitas agama. Akomodasi para elite politik terhadap Islam tidaklah semata-mata bermaksud mengamankan legitimasi politik, tapi juga merefleksikan keyakinan yang murni pada pengawasan agama oleh masyarakat. Teriakan-teriakan resmi di tahun-tahun terakhir tentang "konspirasi Syi'ah,"

---

[120] *Al-Ahram* (harian), 1 September 1992.

[121] Dikutip dalam *Sawt al-Azhar*, 7 Desember 2001, hlm. 4.

[122] *Ibid*.

"setanisme," literatur "anti-agama," dan homoseksual mencontohkan bukan hanya sebuah kegelisahan yang nyata atas disintegrasi moral, melainkan juga upaya-upaya untuk memproyeksikan negara dalam kerangka keagamaan. Terbacanya tentang sebuah kelompok Syi'ah bawah tanah pada bulan Oktober 1996 yang diduga dipimpin oleh mubaligh Syaikh Hasan Muhammad Shahata memicu ulasan media resmi yang luas tentang sebuah "bahaya," yakni "pecahnya bangsa Islam ini."[123] Kampanye itu memproyeksikan sebuah kesan bahwa negara adalah penjaga agama masyarakat, Islam Sunni, melawan pemikiran asing yang menyimpang.[124] Selama berminggu-minggu kegemparan publik tersebut, media mengkarakteristikkan kelompok Syi'ah sebagai orang-orang yang "shalat tanpa wudhu'."[125] "lebih buruk dari Khawarij," "fanatik" yang "mempromosikan homoseksual"[126] dan mempertontonkan perilaku "anti-Islam."[127] Paham Syi'ah digambarkan sebagai "AIDS-nya Islam,"[128] memperkuat kesalahpahaman publik. Parlemen menghendaki agar mengerahkan "semua kafilah keagamaan" untuk menyerang pemikiran Syi'ah, dan al-Azhar memerintahkan penyitaan literatur-literatur Syi'ah.[129] Dan tak ada satu pun orang yang mempertanyakan representasi ini, akibatnya sikap menolak paham Syi'ah sebagai doktrin yang diakui dalam Islam.

---

[123]Sebuah statemen pemerintah, dikutip dalam Halawi, "Police Clampdown on Shi'i Group."

[124]Untuk beberapa laporan, lihat *al-Hayat*, 22 Oktober 1996; dan 27 Oktober 1996.

[125]Menurut Dr. Suhayr al-Fil, profesor studi Islam, Universitas al-Azhar, dalam sebuah interviu dengan *al-Liwa' al-Islami*, 14 November 1996, hlm. 14.

[126]Menurut Syaikh Dr. 'Abd al-Munim al-Barn dalam sebuah interviu di *'Aqidati*, 5 November 1996, hlm. 11.

[127]*Al-Liwa' al-Islami*, 31 Oktober 1996, hlm. 14.

[128]Menurut Dr. 'Abd al-Masih Jad, dekan fakultas *Da'wa* di Azhar, dalam *'Aqidati*, 29 Oktober 1996, hlm. 10.

[129]Dilaporkan dalam *'Aqidati*, 29 Oktober 1996, hlm. 1.

Penangkapan 52 orang Mesir bulan Mei 2001 yang dituduh mempraktikkan sodomi di atas kapal asing *Queen Boat* menguatkan kembali bahwa "penistaan agama" meruapakan persoalan keamanan negara.[130] Publikasi yang luas yang diberikan pada kasus *Queen Boat* ini menyebabkan perubahan nasional tahun 1997 atas penetrasi "satanisme" di kalangan pemuda. Ratusan artikel, buku, dan interviu menyesalkan bahwa ternyata mereka itu tidak lebih dari para pemuda yang sedang mendengarkan musik *heavy metal.* "Fenomena asing" ini dilihat sebagai sebuah hasil globalisasi yang tak terkendali yang mengancam "nilai-nilai keagamaan kita." Selanjutnya, pemerintah mendirikan unit-unit kriminal internet di kementerian dalam negeri untuk mengawasi pelanggaran-pelanggaran moral. Tiga unit polisi moral mengawasi para pengguna internet dua puluh empat jam per hari; menjelang bulan Juli 2003 ada penangkapan sekitar 150 orang yang telah didokumentasikan.[131] Meluasnya hari libur Islam 'Idul Adha, Tahun Baru Islam, dan penyiaran adzan di Metro Kairo tahun 2002 adalah beberapa contoh paling baru dari manifestasi keagamaan yang disponsori negara.

Asosiasi Islam ini tak terelakkan mendorong pemerintah lebih dekat pada pendirian keagamaan yang resmi: al-Azhar, Kementerian Awqof (Sosial), dan Majelis Tinggi untuk Urusan Islam. Sejak 1981, mengikuti pembunuhan Anwar Sadat oleh Jama'ah Islamiyah, Presiden Mubarak mengakui "misi" pokok al-Azhar: membersihkan "Mesir dari para ekstremis dan minoritas yang menyimpang" dan "mendidik pemuda dan memberi pendidikan keagamaan yang benar."[132] Misi tersebut nantinya terbukti menjadi paling tinggi, ketika kelompok Islamisme oposisi

---

[130] Lihat Said, "Homosexuality and Human Rights in Egypt."

[131] Dilaporkan oleh Hisham Bahjat, sebuah advokasi HAM, 14 Juli 2003, perkuliahan di American University Cairo.

[132] *Al-Ahram* (berita harian), 22 Oktober 1981.

meluncurkan serangan-serangan politik. Sebaliknya, Syaikh Tantawi memuji 20 tahun kepresidenan Mubarak, yang mana dia dan "Islam yang mapan" telah membuatnya berprestasi, sebab presiden "melaksanakan perintah Islam" dan di bawah kekuasaannya lembaga-lembaga al-Azhar berkembang dari 3000 menjadi 6000 lembaga.[133] Antara 1986–1996, Abdul Sabur Shahin (aktivis Islamisme yang menuduh Nasr Abu Zayd murtad) merupakan penasihat kunci Presiden Mubarak tentang Islam dan Ketua Komite Keagamaan NDP (Partai Demokrat Nasional) yang berkuasa.[134] Koran mingguan *Sawt al-Azhar* (didirikan tahun 1999) bergabung dengan publikasi Islam NDP *al-Liwa' al Islami* dan *'Aqidati* dalam menawarkan visi alternatif tentang Islam, mengisi ruang kosong akibat kemunduran Islam politik; agar Islam "bukan hanya menjadi sebuah agama, melainkan juga jalan kehidupan."[135] Di antara pemimpin lembaga-lembaga keagamaan resmi utama adalah para anggota NDP yang berkuasa, yang terus menegaskan komitmennya kepada syari'at sebagai sumber hukum utama, untuk menekankan pendidikan dan pelajaran keagamaan, untuk mengajak media Islam melawan "budaya-budaya impor tak bermoral," dan untuk fokus pada bimbingan moral pemuda.[136]

Upaya pemerintah memperbaiki kembali ruang keagamaan dan untuk berbagi otoritas moral tidak hanya memberi NDP beberapa legitimasi, tetapi juga memberi kebebasan kepada otoritas keagamaan negara untuk secara agresif melakukan proyek Islamisasi dari atas. Lebih dari sekadar menjadi subordinat

---

[133]Dilaporkan dalam *Rawz al-Yusif*, 6 Oktober 2001. Lihat juga *al-Hayat*, 15 Januari 1999.

[134]Lihat Weaver, "Revolution by Stealth," hlm. 46.

[135]Menurut Jamal Badawi, editor-in-chief, melaporkan dalam *al-Ahram Weekly*, 14—20 Oktober 1999, hlm. 3. Menarik untuk dicatat bahwa Jamal Badawi akhirnya menjadi editor dari surat kabar harian oposisi "sekuler" *al-Wafd*.

[136]Untuk dokumentasi tentang diskursus Islam NDP, lihat 'Awda, "al-Hizb al-Watani wa Tatwir al-Khitab al-Dini."

pemerintah, al-Azhar juga menjalankan misinya sendiri untuk "mengawal pola keberagamaan," yang walaupun secara parsial melayani negara dan sering bertentangan dengan kepentingan-kepentingan sekuler rezim dan kepentingan masyarakat. Fatwa Syaikh Tantawi tahun 1999, yang melarang masyarakat menyediakan pinjaman atau kredit, tetapi hendaknya dengan investasi langsung (contoh, membangun rumah), berakibat mengacaukan rencana-rencana parlemen mengenalkan hukum-hukum yang memerintahkan penggadaian, walaupun dia ditekan oleh media untuk mencabutnya.[137] Dua tahun kemudian, al-Azhar sepakat membolehkan bunga bank dengan syarat bahwa bagiannya sesuai dengan suku bunga yang pasti.[138] Ketika menjadi syaikh tertinggi al-Azhar, Syaikh Jadul Haq dilaporkan akan "mencoba membangun sebuah kerajaan, sebuah kekuasaan teokratik layaknya Vatikan."[139] Di samping itu, al-Azhar tidak gegabah bersepakat dengan pengaduan masyarakat tahun 2000 tentang penerbitan ulang novel *A Banquet for the Seaweeds.* Rektor Universitas Al-Azhar mendesak menteri kebudayaan untuk memberangus novel tersebut.[140] Lembaga Riset Islam al-Azhar lah yang memegang prerogratif untuk melarang setiap publikasi yang dianggap "berbahaya bagi Islam."[141]

Kesempatan ini menawarkan institusionalisasi agama resmi, dan kelompok Islamisme oposisi yang luas dapat menjadi kekuatan substansial yang mempengaruhi politik kebudayaan dan moralitas publik. Al-Azhar memeriksa sejumlah buku, film, permainan, orang.[142] *Kairo Book Fair*, yang sebelumnya telah menikmati

---

[137]Dilaporkan dalam Sara El-Khalili, "Now You Say It ...," hlm. 10.

[138]Dilaporkan dalam *Sawt al-Azhar*, 6 Desember 2002, hlm. 1.

[139]Menurut al-Asma'wi, seorang mantan jaksa dan seorang penulis Islam sekuler, dikutip dalam Weaver, "Revolution by Stealth," hlm. 45.

[140]*Al-Ahram Weekly*, 8—14 Juni 2000.

[141]Lihat Napoli, "Egyptian Sleight of Hand."

kebebasan relatif sebagai sebuah ruang perdebatan intelektual, sekarang berada di bawah pengawasan keamanan negara. Lusinan buku tentang negara dan agama dilarang dibahas atau dihilangkan keseluruhannya. Hakim sekuler yang terkemuka dan komentator tentang Islam, Sa'id Ashmawi sendiri dilarang,[143] sementara *Muhammad*-nya Maxim Rodinson dan *al-Khubz al-Hafi*-nya Muhammad Shukri diserang di ruang-ruang kelas Universitas Amerika Kairo menyusul kampanye besar-besaran kelompok Islamisme. Kemudian, semua buku yang dipesan oleh kampus untuk perpustakaan atau yang akan digunakan dalam perkuliahan harus dibuktikan dengan bukti sensor resmi.[144] Selama tahun yang sama, al-Azhar menyensor sebanyak 250 karya keagamaan dan kesusastraan. Di antaranya adalah penerbitan novel *A Banquet for the Seaweeds* sehingga menyebabkan kegaduhan yang tak setara. Partai Buruh Islam mencetak sari-sari provokatif dari novel tersebut untuk menghasut publik agar bersatu demi mengamankan Islam." Pertentangan-pertentangan yang berikutnya di jalanan dan di dalam pemerintahan membawa Mesir ke tepian krisis politik yang parah. Searah dengan langkah yang diambil oleh al-Azhar, Kementerian Sosial (Awqaf) tahun 1996 telah mulai mengawasi

---

[142]Lihat berbagai laporan oleh Organisasi HAM Mesir. Umpamanya, terjemahan Hamid Abu Ahmad tentang *Siapa yang Membunuh Palomino Molero* oleh Mario Vargas Liosa dilakukan untuk memancing moralitas publik, dan 'Ala' Hamid diputus delapan tahun penjara dan didenda pada tahun 1991 untuk *Distance in a Man's Mind*-nya sebab karya itu dianggap subversif terhadap Islam. Azhar menemukan karya Faraj Fuda, *To Be or Not to Be* yang anti-Islam, dan Fuda dibunuh oleh al-Jama'ah al-Islamiyah karena "fitnahnya" di tahun 1992; lihat Napoli, "Egyptian Sleight of Hand." Pada tahun 1997, *Islamic Research Academy*-nya Azhar menemukan bahwa buku Sayad al-Qowimi, *Rabb al-Zaman*, mencemarkan Yusuf maupun Bible dan sahabat-sahabat Nabi Muhammad. Namun begitu, pengadilan ini, mencabut penyitaan buku tersebut; lihat *al-Ahram Weekly*, 18-24 September 1997, hlm. 3.

[143]Dilaporkan dalam Sarwish, "The Hydra Grows Another Head," hlm. 27.

[144]Di atas 40 persen dari 77 buku yang direviu oleh lembaga sensor bulan Desember 1999 adalah dilarang ataupun disaring untuk "menghambat penggunaan" dalam perpustakaan.

dakwah Islam dengan mengambil kendali 71 ribu masjid dan *ziwaya* pemerintah maupun non-pemerintah.[145] Akhir 2001, kementerian ini mulai mengawasi pembangunan masjid-masjid baru dan menyeleksi para mubalighnya; menyaring para mubaligh "yang tak diinginkan," walaupun para syaikh Wahabi konservatif masih mengatur untuk mempengaruhi proses penyaringan tersebut.[146]

Iklim politik demikian ini ibaratnya mengipasi bara api yang menyala kecil dari kelompok berani mati garis depan ulama al-Azhar (Jibhatul Ulama al-Azhar), membangkitkannya menjadi kelompok konservatif yang paling terang-terangan dalam pendirian agama. Didirikan tahun 1946 sebagai perhimpunan profesional bagi para pekerja al-Azhar, menjelang akhir tahun 1990-an Front Ulama ini menjadi juru bicara ulama fundamentalis yang menginginkan tereliminasinya semua kecenderungan sekuler negara dan masyarakat. Sebagai bagian dari kampanyenya, ia menuduh menteri kebudayaan liberal melakukan serangan terhadap konstitusi Islam Mesir.[147] Pemimpin Front Ulama, Yahya Ismail mengajak "seluruh bangsa Islam" menentang Hassan Hanafi, seorang filosof muslim terkemuka, sebab dia "bermaksud

---

[145]Dilaporkan dalam *al-Liwa' al-Islami*, 10 Januari 2002, hlm. 4—5. Tentunya, nasionalisasi masjid-masjid kembali pada masa Nasser. Memang, sebelum pemerintahan baru di tahun 1996, Undang-Undang 157/1960 memberikan pengawasan terhadap semua masjid di negeri ini kepada menteri perwakafan. Tahun 1996 pemerintahan dengan sederhana mulai mempertegas pelaksanaan undang-undang tersebut.

[146]Menurutsebuah keputusan kabinet di bulan November 2001, bangunan masjid-masjid baru harus tunduk pada syarat-syarat tertentu yang, menurut Selim al-'Awa, "tidak pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah Islam"; lihat Selim al-'Awa, "Hadyat al-Hukuma fi Ramadan," hlm. 9. Bangunan masjid tanpa otorisasi atau berada dalam 500 meter antara satu dengan yang lain tidak diperkenankan. Konstruksi tentang ziwäyä, masjid-masjid kecil yang biasanya dibangun setinggi lantai dasar bangunan rumah penduduk, secara keseluruhan dilarang; dilaporkan dalam *al-Wafd*, 23 November 2001.

[147]*Al-Hayat*, 3 Juni 2000, hlm. 5.

menghancurkan segala hal yang suci dan mereduksi semua etika."[148] Front Ulama ini bahkan tidak mengecualikan syaikh moderat al-Azhar, Tantawi; mereka menyerang gagasan reformasi dalam sekolahnya, karena mensyaratkan murid-muridnya mengurangi kegiatan menghafal Al-Qur'an dan mengabaikan kurikulum studi hadits atau unsur-unsur syari'at yang secara politik subversif, seperti jihad, *hudud* dan *jinayah*.[149] Ia juga mencela pandangan Tantawi tentang halalnya bunga bank dan transplantasi organ, dan mengutuk pemberian sambutan penerimaan terhadap seorang pendeta Yahudi di masjid al-Azhar. Walaupun ketidaksabaran Tantawi mendorong untuk membubarkan Front Ulama tahun 1999 dan penahanan Yahya Ismail tahun 2002,[150] kelompok ini terus berlanjut dalam mencari kemapanan.

Front Ulama mewakili tipe lembaga yang menyandarkan pada garis batas antara *civil society* dan negara, yang mana gerakan-gerakan sosial dapat mempengaruhi negara. Di Mesir, pendidikan sekolah dapat menjadi media kritis terhadap kelompok Islamisme yang dianggap melanggar batasan domain negara sehingga kondisi ini dapat menciptakan peluang untuk kemajuan. Sejak 1980-an, para instruktur kelompok Islamisme telah mendominasi sejumlah besar fakultas pendidikan tinggi, termasuk keinsinyuran, sains, dan, yang paling kritis, Kampus Pelatihan Guru (Darul Ulum). Semua profesor bahasa Arab merupakan anggota Ikhwanul Muslimin.[151] Mereka mentraining para guru sekolah masa depan, yang kemudian membawa Islamisasi ke dalam kelas melalui pendidikan dasar. Apa yang secara parsial memberi kontribusi pada trend ini adalah menteri pendidikan di bawah Ahmad Fathi

---

[148]Dikutip dalam *Cairo Times*, 15—28 Mei 1997, hlm. 6.

[149]*Al-Hayat*, 3 Desember 1997, hlm. 7.

[150]*Cairo Times*, 14—27 Mei 1998. Lihat juga Muna al-Nahhas, "Defying al-Azhar," *al-Ahram Weekly*, 29 Agustus—4 Desember 2002, hlm. 2.

[151]Dilaporkan dalam Weaver, "Revolution by Stealth," hlm. 47.

Sorur (1987-1991) yang telah mempromosikan keberagamaan yang lebih besar di sekolah sebagai sebuah jalan untuk menyokong legitimasi keagamaan negara. Dia mengenalkan sebuah kurikulum revisi dengan muatan Islam yang lebih besar dan menghendaki pengajaran etika-etika keagamaan.

Kemudian kasus-kasus penting tahun 1990-an, yaitu doktrinasi guru-guru yang mengubah sekolah menjadi apa yang oleh Kamal Baha'udin, menteri pendidikan yang baru, disebut sebagai kekhawatiran "pabrik terorisme."[152] Sebuah laporan menteri kepada parlemen tahun 1993 mengungkapkan bahwa sedikitnya 90 sekolah dan 300 guru mempunyai hubungan dengan kelompok Islamisme.[153] Menurut menteri pendidikan ini, penyusupan demikian adalah serupa dengan "ancaman terhadap sekularitas nasional," namun secara umum pertumbuhan budaya keagamaan di sekolah serta kemandirian Islam politik, adalah lebih signifikan. Meskipun terjadi penangkapan antara tahun 1993–1995 lebih dari 1000 guru dari kelompok Islamisme, sentimen-sentimen dan ide-ide keagamaan terus mendominasi sekolah. Sebuah studi tahun 1997 terhadap 354 guru "pendidikan dasar" menguatkan bahwa 86 persen dari mereka menganut diktum Islamisme fundamental: "agama warisan ini mempunyai jawaban terhadap semua persoalan yang dihadapi masyarakat Mesir."[154]

Pelajaran-pelajaran tentang agama dan kesusastraan Arab sering berubah menjadi sesi-sesi indoktrinasi keagamaan dan moral. Guru-guru memperkenalkan aktivitas-aktivitas ekstrakurikuler dan menyiarkan khotbah-khotbah keagamaan di kelas, kadang-kadang memasukkan perincian yang menakutkan tentang *kufr* (ingkar) dan neraka. Bahkan sekolah-sekolah asing swasta yang

[152]Lihat Herrera, "The Islamization of Education in Egypt."

[153]Dilaporkan dalam *Rawz al-Yusif*, 10 Mei 1993, hlm. 26—28.

[154]Lihat Nuwir, *al-Mu'alimun wa al-Siyasati Misr*, hlm. 157—58.

terikat pada pendidikan liberal tidak lepas dari pengaruh ini; dua anak kami sendiri merupakan subjek dari khotbah-khotbah keagamaan yang mencolok yang sering bercampur dengan pemerasan moral. "Apabila kamu atau ibu kamu tidak memakai *hijab*, kamu mungkin akan berakhir di neraka," kata guru anak-anak. Menjelang awal tahun 2000, seseorang hampir tidak akan menemukan seorang pun yang tanpa jilbab di sekolah, sementara beberapa siswi ada yang memakai *niqab*. Mode Islam moderat yang ingin ditanamkan oleh penguasa politik kepada pemuda telah melampaui batasnya. Pemerintah mulai mengatur seragam sekolah, melarang pemakaian *niqab*, tetapi membiarkan jilbab untuk pembimbingan. Namun begitu, banyak siswa yang berhasil menentang tindakan-tindakan pemerintah ini di pengadilan.

Simpati pengadilan memperlihatkan pelanggaran batas kelompok Islamisme yang sistematis tapi tersembunyi, melalui jaksa, pengacara, dan pemikiran tentang kehakiman. Faruq 'Abdul 'Alim, jaksa fundamentalis yang telah menghukum Nasr Abu Zayd, muncul di pengadilan bukan dengan jubah pengadilan, melainkan dengan jubah tradisional (*jalabiyya*). Dia mencela hukum Mesir sebab dalam pandangannya hukum Mesir tidak sejalan dengan syari'at.[155] Para jaksa dan pengacara menggunakan posisinya bukan hanya untuk mengubah sistem pengadilan, melainkan juga untuk menyebarkan Islamisme kepada masyarakat dan institusi-institusi resmi lainnya. Mereka meminta dasar hukum tentang *hisba* untuk membenarkan penentangannya terhadap pemikiran sekuler. Diambil dari perintah Islam "mendorong kebaikan dan melarang yang mungkar,"[156] *hisba* menunjuk setiap muslim untuk beraksi menentang setiap hal atau siapa pun yang dianggap membahaya-

[155]Weaver, "Revolution by Stealth."

[156]*Hisba* aslinya merupakan nama dari kantor *muhtasib* atau pengawas pasar. Lembaga ini telah masuk ke negeri Islam sejak masa kekaisaran Byzantine, diislamkan oleh kekhalifahan Abbasiah. Untuk pembahasan tentang konsep ini

kan Islam. Sejak penghukuman terhadap Abu Zayd tahun 1995, *hisba* menyumbang apa yang oleh antropolog Mesir Reem Saad digambarkan tahun 1997 sebagai "privatisasi represi," yang kadang-kadang disertai dukungan negara secara diam-diam. Ia membolehkan pengadilan menggunakan ide-ide atau kepercayaan dalam pemeriksaan. Para pengacara fundamentalis seperti Nabih al-Wahsh dan Yusif al-Badri dikenal sebagai *syaikh al-takfir* atau syaikh-syaikh pemfitnah," memperkarakan" secara hukum terhadap penulis, profesor, artis, dan wartawan yang mereka pandang "menghina" Islam, menciptakan kerusakan dalam lingkaran intelektual. Tahun 1995, 54 kasus *hisba* diisi oleh figur-figur budaya utama seperti Najib Mahfuz, aktris Yusra, dan sastrawan Hijazi;[157] 80 lainnya antara 1996–1998.[158]

Film Yusif Shahin yang laris *al-Muhajir* dilarang karena mempersonifikasi *sirah* para nabi. Dan pada bulan April 2000, penuntut keamanan negara menghakimi penulis Salahidin Muhsin karena opini yang ditulis di dalam bukunya yang menyatakan bahwa kemajuan akan datang dari ilmu pengetahuan, bukan dari agama.[159] Aktivis perempuan Nawal al-Sa'dawi dituntut dalam perkara hukum karena menyatakan bahwa hijab bukanlah "kewajiban," haji merupakan "paganisme," dan para sarjana muslim (ulama) "terobsesi oleh seks." Syaikh Nasr Farid Wasil, mufti utama negara, menganggapnya sebagai seorang ahli bid'ah, dan kemudian menganggapnya murtad."[160] Dalam sebuah simpul yang ironis, fundamentalis 'Abd al-Sabur Shahin, yang telah

---

dan secara lebih terperinci tentang kasus Abu Zayd, lihat Najjar, "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals."

[157]Lihat Cooperman, "First Bombs, Now Law-Suits," hlm. 38—40.

[158]Dilaporkan dalam Weaver, "Revolution by Stealth."

[159]Dilaporkan dalam Halawi, "Detained for Deriding Islam."

[160]Dawoud, "Off with Her Head," *al-Ahram Weekly*, 12—18 April 2000; lihat juga *Cairo Times*, 2—8 Agustus 2001, hlm. 6.

menuduh Nasr Abu Zayd murtad, berada dalam kasus yang serupa dengan dituduh oleh mantan koleganya Yusif al-Badri karena memasukkan dalam buku barunya *Abi Adam* (*Adam, Bapakku*) sebuah cerita analitis tentang penciptaan manusia yang digambarkan oleh Al-Qur'an. Al-Badri secara publik mengajak Shahin untuk meninggalkan buku tersebut, menuntutnya untuk bertobat atau menghadapi tuntutan.[161] Pada tahun 1998, untuk mengantisipasi ledakan dalam perkara hukum ini, pemerintah mengamandemen hukum *hisba* dengan menghalangi hak untuk mengajukan gugatan hukum kepada negara.

Peran media dalam menyebarluaskan keberagamaan ortodoks sangatlah penting. Baik media cetak maupun elektronik arus utama telah terpengaruh oleh Islamisasi. Sejak tahun 1950-an, dan terlebih lagi sejak kepresidenan Sadat, sebagian besar pers milik negara bergeser pada keberagamaan konservatif dan sensorsif.[162] Muatan liberal sekuler tahun 1950–1960-an berubah menjadi semakin konservatif. Menjelang tahun 1990-an, media tidak pernah lagi mengabarkan tentang perempuan yang memakai pakaian renang (kecuali untuk mengutuk praktik tersebut), tidak pernah mengkritisi moral konservatif, ataupun mengajukan pertanyaan-pertanyaan seperti "bagaimana rupa Tuhan, di mana Dia tinggal?" atau "apakah perang itu halal atau haram?"[163]

Pesan-pesan moral dan anti sekuler dari publikasi-publikasi keagamaan resmi seperti *al-Liwa' al-Islami* dan yang pro pemerintah *'Aqidati* hampir tak jauh berbeda dengan kelompok Islamisme. Pertengahan tahun 1990-an, *al-Liwa' al-Islami* memuat artikel yang mendesak perempuan mematuhi syari'at,

---

[161]Lihat *al-Ahram Weekly*, 22—27 Januari 1999.

[162]Hal ini didasarkan pada sebuah survei tentang kebanyakan dari media pemerintah antara tahun 1950-an – 1990-an; lihat Hartounian, "Impact of the Relation between Government and Religion."

[163]*Ibid.*, hlm. 83.

menahan diri dari penggunaan *make up*, mematuhi suami-suami dalam urusan bepergian,[164] dan melarang para pekerja bekerja di tempat yang memperjualbelikan minuman keras.[165] Publikasi ini keluar melampaui penyajian hijab sebagai upaya pembebasan perempuan," mendukung *niqab* sebagai "kebajikan bagi perempuan yang ingin membuka jalan pada kesempurnaan."[166]

Dalam semangat yang sama, *'Aqidati* menyerang para intelektual sekuler dan sinema orang Mesir atas dasar penyelewengan moral, karena film-film yang dibuat dengan "pikiran Yahudi" dan "dana Amerika," sinema yang mengancam "nilai-nilai, norma, dan tradisi kita."[167] Dalam proyek-proyek bersama dengan *'Aqidati*, menteri pemuda mengorganisasi "perayaan-perayaan keagamaan," mengirim para mubaligh al-Azhar ke daerah untuk mengajari pemuda tentang "Islam yang benar," yang terpusat pada kewajiban-kewajiban dan ritual agama (umpamanya, model-model jilbab yang bisa diterima dan di tempat mana mereka tidak boleh melakukan shalat) dengan gaya ortodoksi yang sangat tinggi dan dengan diskusi dan debat yang kurang kritis.[168] Berita-berita mingguan yang disponsori negara sering berperan sebagai forum untuk kelompok Islamisme konservatif seperti Syaikh Nasr Farid Wasil, Yusuf al-Qardlawi, atau Syaikh 'Abd al-Sabur Shahin. Yang lebih penting, radio dan televisi mempromosikan sensibilitas keagamaan dengan meningkatkan program-program Islami yang memberikan program mingguan bagi kelompok garis keras seperti 'Abd al-Sabur Shahin.[169]

---

[164]*Al-Liwa' al-Islami*, 7 Oktober 1999.

[165]*Al-Liwa' al-Islami*, 28 Oktober 1999.

[166]*Al-Liwa' al-Islami*, 10 Januari 2002, hlm. 16—17.

[167]*'Aqidati*, 5 Maret 2002, hlm. 19.

[168]*Ibid.*, hlm. 21.

[169]Hartounian, "Impact of the Relation between Government and Religion," hlm.103—11.

Keberagamaan negara sekuler Mesir adalah akibat adanya kebijakan yang dengan sadar dibuat oleh penguasa, sama halnya dengan yang apa yang dilakukan dan disosialisasikan oleh kelompok gerakan-gerakan Islamisme untuk menanamkan sensibilitas keberagamaan. Efek "pertalian" dari aktivisme gerakan sosial ini menunjukkan betapa mobilisasi kelompok Islamisme mengkondisikan negara untuk bertanggung jawab terhadap model keberagamaan masyarakatnya. Para elite politik terdorong untuk mengadopsi wacana keagamaan untuk memperoleh keunggulan moral atas masyarakat dan mengamankan legitimasi politik sehingga dalam proses ini mereka terkondisikan untuk berpikir dan bersikap agamis. Konsekuensinya, negara mengidap penyakit yang berkecenderungan "sekuler-religius": ia mengadopsi hukum yang berakar dari nilai-nilai agama dan sekuler sekaligus, mendasarkan kekuasaannya pada kedua wacana tersebut, dan mengikatkan diri pada standar dan pengharapan-pengharapan keagamaan lokal dan sekuler global. Iklim global pasca 11 September mengintensifkan karakter ganda ini. Tidak mengherankan ketika pemerintah mengekspresikan kesetiaan pada kode hukum dan etika Islam, sementara pada sisi lain menolak mengikuti aturan yang dibuat oleh kelompok Islamisme.[170] Karakter mendua negara Mesir ini membedakannya dari Republik Islam Iran, yang mengabaikan standar dan pengharapan sekuler global.

Kemajuan "globalisasi" beserta keajaiban-keajaiban teknologinya, strategi pasar, dan aliran tourisme, mengherankan negara Mesir. Tetapi, ongkos sosial dan meluasnya pembagian kelas membawa pada kegelisahan sosial, dan impor budaya mengancam "karakter moral" anak-anak, yang menyebabkan kepanikan di

[170] Padahal pasca 11 September Mubarak menekankan syari'at sebagai basis untuk demokrasi dan HAM, pemerintahannya akan menolak fatwa Azhar untuk melarang buku Ahmad Shihawi *Wasiyafi 'Ishaqi-Nisa'* (*Commandments in Love for Women*) karena mencemarkan Islam; laporan dalam *Cairo Times*, 13—19 November 2003.

kalangan generasi tuanya. Harian Mesir mengutuk situs-situs internet (sekitar 1.6 juta tahun 2003) karena berpotensi merendahkan "nilai-nilai moral kita" dan menyesatkan pemuda.[171] Akhir tahun 1990-an melihat sebuah "alarm" muncul tentang kekerasan di kalangan pemuda dalam bingkai budaya yang menghargai anti kekerasan. Sebuah laporan tahun 2000 oleh Pusat Studi Anak-anak menunjukkan peningkatan sekitar 60 persen timbulnya kekerasan di kalangan murid-murid sekolah, 40 persen muncul dalam tindak kejahatan, dan 70 persen melanda kriminal dan kejahatan yang terkait dengan gangster. Dalam "budaya kekerasan" yang baru ini, "setiap hal di sekitar kita—*traffic*, *video games*, *computer games*—semua memancing kekerasan di masyarakat."[172]

Bagaimana keretakan sosial, alienasi, dan anomi kultural ini diperbaiki? Kerangka ideologi macam apa yang dapat disebarkan? Alternatif-alternatif sekuler—kemajuan teknologi, demokrasi, dan pluralisme—yang oleh beberapa pejabat diklaim telah ditawarkan kepada para pemuda, gagal mematerialisasi.[173] Perbedaan *income* dan sistem pendidikan publik yang memburuk memaksudkan bahwa penguasaan teknologi secara luas menjadi wewenang elite penguasa,[174] sementara visi pluralis menjadi korban dari "deliberalisasi politik" dan represi kultural.[175]

Untuk menghadapi kekacauan politik dari dalam dan serangan gencar moral-kultural dari luar ataupun upaya rezim mengikuti restrukturisasi ekonomi yang mahal, negara melihat

[171]Di awal 2003 ada 17 internet kafe di Kairo yang sedang trend di kalangan anak-anak muda berusia antara 20–28 tahun; *al-Wafd*, 2 Maret 2003, hlm. 3.

[172]Dilaporkan dalam Shahin, "Dangerous Minds," hlm. 17.

[173]Diungkapkan oleh menteri pemuda, 'Ali al-Din Hilal Desouqui. Interviu-interviu saya, Kairo, 3 November 2001.

[174]Untuk bentuk kebijakan-kebijakan sosial di Mesir, lihat Bayat, "The Political Economy of Social Policy in Egypt."

[175]Untuk sebuah analisis yang bagus tentang reformasi ekonomi dan rintangan-rintangan politik, lihat Kienle, *Grand Delusion*.

kombinasi agama dan nasionalisme budaya sebagai satu-satunya penolong efektif untuk mengawal integrasi dan moralitas sosial.[176] Walaupun moral dituntut mengamankan pasar dan agama untuk memastikan kekuasaan, pengawalan moral dan pasar mungkin ironis, lelucon ini kembali pada fungsi *muhtasib* tradisional. Tetapi, kondisi ini mencerminkan "revolusi pasif" keagamaan Mesir yang dicirikan dengan bercampurnya kesalehan dan kekuasaan, "kemandegan" agama, dan keberagamaan negara, dengan penggapaian konsekuensi pemikiran keagamaan dan intelektual, praktik demokrasi, dan perubahan politik.

STAGNASI DALAM PEMIKIRAN SOSIAL-KEAGAMAAN

Apa yang oleh evolusi Islamisme dimaksud (dengan menurunnya Islam politik yang terorganisir, meningkatnya kesalehan individual, dan keberagamaan negara) sebagai pemikiran keagamaan dan praktik intelektual? Apakah eksperimen-eksperimen ini membawa pada setiap perspektif baru politik Islam, atau tentang peran sosial agama? Apa yang mereka maksud perubahan politik dan tantangan demokrasi?

Gerakan Islamisme Mesir melakukan pemikiran ulang terhadap strategi, visi teoretis, dan dimensi-dimensi pragmatisnya. Keputusan Jama'ah Islamiyah meninggalkan aksi kekerasan, sebagai gantinya memilih mengejar tujuan-tujuannya melalui aksi politik yang damai dan legal, seperti digambarkan oleh beberapa orang, merupakan sebuah "perubahan strategi yang monumental." Dalam sebuah pengujian ulang 12 volume proyek mereka (*Silsilat Tashih al-Mafahim*, 2002), para pemimpin jama'ah yang

[176]Peran agama, khususnya Islam, dalam integrasi nasional dan pengawasan moral telah ditekankan dengan jelas dalam rasionalisasi dibalik pengantar "pengajaran agama" di sekolah-sekolah Mesir. Lihat Daba'a, "Ta'lim al-Din al-Islami fi Misr."

berada di penjara mendasarkan pergeseran strateginya pada doktrin keagamaan.[177] Dengan mendasarkan pada Al-Qur'an, sunnah, dan syari'at, mereka berpendapat bahwa cara-cara kekerasan, jihad, tidak seharusnya dilakukan ketika dakwah secara damai masih memungkinkan, ketika para penentang mengubah pendirian mereka, dan ketika ada kemungkinan untuk rekonsiliasi.[178] Selain itu, mereka memutuskan bahwa Islam melarang memerangi "masyarakat Kitab," terutama perempuan, anak-anak, orang tua, dan orang bodoh, yang mana Islam menganggapnya sebagai tindakan amoral. Membunuh turis asing yang tidak tahu apa-apa digambarkan sebagai kejahatan sebagaimana anggapan tentang *musta'man* (orang-orang yang membutuhkan perlindungan), mereka dijamin keamanannya oleh penduduk asli.[179] Tindak kekerasan juga menodai citra Islam dan membahayakan bangsa, simpul mereka. Tetapi, alasan mendasar dilakukannya revisi strategi jama'ah adalah gagalnya perjuangan bersenjata untuk menggapai tujuan. Akibatnya, jama'ab sampai pada kesimpulan bahwa ketika kamu melihat bahwa kamu tidak bisa menang, maka sebaiknya kamu menyudahi peperangan itu.[180] Meskipun pemerintah Mesir terus menolak hak mantan militansi mendirikan partai-partai politik (sebagaimana pemerintah mencegah Hizbul

---

[177]Selama riset saya tentang pelajaran ini, 4 volume awal telah diterbitkan. Volume-volume yang dipersiapkan oleh "para pemimpin sejarah" dari jama'ah di penjara menerbitkan di bawah nama-nama serial *Silsilat Tashih al-Mafahim* termasuk Hafiz dan al-Majid Muhammad, *Mubadirat Waqfal-'Unf;* Ibrahim dan Sharif, *Hurmat al-Ghuluwfi Din wa Takfir al-Muslimin;* Abdul-Azim dan Ibrahim 'Abdullah, *Taslit al-Adwa' 'ala Ma Waqi'a fi al-Jihad min Ikhta';* Sharif dan Hafiiz, *al-Nas wa al-Tabi'in fi Tashih Mafahim al-Muhtasibin*. Sebab buku-buku tersebut tidak merujuk pada kekerasan negara, Muntassir al-Zayat merasakan "aroma dari intervensi negara" dalam memroduksi buku-buku ini; lihat al-Zayat, "Recognizing the Religious Flow," hlm. 15. Menjelang 2006, 16 volume berseri telah diterbitkan.

[178]'Usama Hafiz dan al-Majid Muhammad, *Mubadirat Waqfal-'Unf*

[179]Abdul-Azim dan Abdullah, *Taslit al-Adwa' 'ala Ma Waqi'a fi al-Jihad min Ikhta'*.

[180]Hafiz dan al-Majid Muhammad, *Mubadirat Waqfal-'Unf*

Wasat, Hizbul Islamiyah al-Islah, dan Hizbul Shariah tahun 1999), jama'ah bersikeras memerintahkan anggotanya untuk hanya melakukan dakwah dengan damai.[181] Pandangan yang dipilih oleh kelompok ini membawanya lebih dekat pada Ikhwanul Muslimin, yang juga sedang menjalani transformasi.

Untuk kali pertama di tahun 1997, Mustafa Mashhur, pemimpin Ikhwanul Muslimin, berbicara tentang "pluralisme," menekankan bahwa organisasinya bukanlah sebuah partai muslim (*Jamaatul Muslimin*), melainkan sebuah partai dengan keanggotaan muslim (*Jama'ah minal Muslimin*).[182] Para pemimpin mudanya seperti 'Asam al-Eryan mengatributkan idiom-idiom global tentang demokrasi, *civil society*, transparansi, dan akuntabilitas pada pemikiran-pemikiran Hasan al-Banna.[183] Al-Eryan muncul mendukung konsep Muhammad Khatami tentang "demokrasi Islam," menggambarkannya sebagai "paduan antara demokrasi dan semangat Islam, antara budaya dan peradaban kita."[184] Beberapa dari mereka bahkan berbicara tentang hak-hak perempuan dan kaum minoritas, yang mereka pikir dapat diakomodasi dalam sebuah pemerintahan Islam. Dengan tanpa ragu konsep-konsep modern ini menjadi satu langkah maju Ikhwanul Muslimin terhadap konsep "syura," sebuah gagasan yang kabur yang merumuskan bahwa sebuah pemerintahan (yang ditetapkan baik dengan otoritas temporal maupun spiritual) seharusnya tunduk pada prinsip musyawarah.

Sebuah perspektif menginformasikan bahwa partai pemuda al-Wasat melangkah melampaui wacana baru Ikhwanul Muslimin.

---

[181]Lihat sebuah interviu yang sangat penting dari para pimpinan yang dipenjara dalam *al-Musawwar*, no. 4054, 21 Juni 2002, hlm. 4—22.

[182]Dikutip dalam Negus, "Down but Not Out," hlm. 7.

[183]Interviu saya dengan 'Asam al-Eryan, 17 November 2001, Kairo.

[184]*Ibid*.

Memang, formasi al-Wasat mewakili sebuah pergeseran penting dalam politik Islamisme Mesir, yang menandai munculnya pemerintahan "pos-Islamisme". Didirikan tahun 1996 oleh pemuda jebolan Ikhwanul Muslimin (seperti Abul 'Ala Madi, mantan mahasiswa dan pemimpin perhimpunan insinyur), al-Wasat mencela watak otoriter Ikhwanul Muslimin, aktivitas-aktivitas bawah tanah, dan politik Islamisme pada umumnya. Al-Wasat mengutamakan demokrasi modern di atas "syura" Islam, menganut pluralisme dalam beragama, dan menerima percampuran gender dan kecenderungan-kecenderungan ideologi. Bukan hanya Kristen Koptik yang bisa diterima oleh partai ini; ideolog utama kelompok ini, Rafiq Habib, adalah orang Kristen. Dalam pandangan al-Wasat, perempuan seharusnya ikut berperan setara dengan laki-laki, berkarier di militer dan bisa menjadi jaksa.[185] Al-Wasat, oleh karenanya, bukanlah "partai agama," melainkan sebuah partai sipil dengan latar belakang Islam," ungkap pemimpinnya.[186] Ia melihat Islam Mesir bukanlah semata sebuah agama, melainkan juga sebuah kerangka peradaban dan kebudayaan Arab yang meliputi, baik muslim maupun Kristen.[187] Dalam visi al-Wasat, umat, sebagai sumber mutlak kekuasaan, seharusnya dibangkitkan untuk menahan aksi-aksi ekspansionis negara yang oleh para elite dijadikan alat untuk mengendalikan pemerintahan dan budaya.[188] Akhirnya, Rafiq Habib mengusulkan sebuah interpretasi baru tentang *ahliyyah* dengan maksud

---

[185]Interviu saya dengan Abul-'Ala Mādi, Maret 2001, Kairo. Lihat juga sebuah interviu dengan Abul-'Ala Mādi, pemimpin dari Partai al-Wasat dalam *Cairo Times*, 2—8 Agustus 2001, hlm. 19.

[186]Interviu saya dengan Abul-'Ala Mādi, seorang pemimpin al-Wasat, Maret 2000, Kairo.

[187]Sejarah dan filosofi dibalik al-Wasat didokumentasikan dalam Hizb al-Wasat, *Awraq Hizb al-Wasat*.

[188]Untuk program dari Partai al-Wasat, lihat Hizb al-Wasat, *Awraq Hizb al-Wa-sat al-Misri*.

menguatkan kelompok-kelompok sosial lokal, formal, dan informal sebagai basis bangunan sebuah bangsa (*nation building*) yang baru; ini juga berarti mempromosikan gerakan sosial seperti Islamisme untuk membangkitkan warisan peradaban Mesir Islam.[189] Tetapi, Habib menekankan, baik Kristen maupun Islam, utamanya al-Azhar, harus berdiri bebas dari negara. Syaria't, yang dianggap sebagai sumber utama hukum oleh konstitusi, harus tunduk pada penafsiran-penafsiran modern, atau *ijtihad*, dan tidak harus berlaku bagi non muslim apabila bertentangan dengan keyakinan mereka (non muslim).[190] Walaupun pemerintah menolak mengakui al-Wasat (untuk menyenangkan Ikhawanul Muslimin), para aktivis partai ini sukses di tahun 2000 mendirikan Masyarakat Mesir untuk Kebudayaan dan Dialog, sebuah LSM yang bertujuan secara legal mengejar tujuan-tujuan partai.[191]

Perubahan ini tentunya mewakili sebuah peralihan baru dalam politik Islamisme Mesir. Namun begitu, mereka tetap marginal dibanding pemikiran agama yang ortodoks konservatif. Walaupun pragmatisme terlibat dalam strategi politik, pemikiran keagamaan pada umumnya (dan oleh karena itu visi politik) kurang mengalami inovasi. Stagnasi (jumud) dalam fiqh ditegaskan oleh para pemikir Islam mulai dari Yusuf al-Qardlawi dan Selim al Awa hingga para aktivis seperti 'Asam al-Eryan.[192] Teologi yang diungkapkan oleh kelompok Islamisme tetap sangat skriptural, serta terlalu berpandangan sempit dalam menghistorisasikannya ataupun menafsirkannya dengan nalar kritis. Begitu pula Khalid 'Abdul Karim, Sa'id al-'Ashmawi, dan Nasr Abu Zayd, yang men-

[189]Lihat Habib, *al-Umma wa al-Dawla*.

[190]Lihat Hizb al-Wasat, *Awraq Hizb al-Wasat al-Misry*, hlm. 19—20.

[191]Lihat *al-Ahram Weekly*, 20—26 April 2000; *Cairo Times*, 13—19 April 2000.

[192]Al-Qaradawi percaya bahwa *fiqh*, di antara yang lainnya, tengah mengalami kemandegan (*jumud*); lihat *al-Mukhtar al-Islami*, no. 226, September 2001, hlm. 74. Yang lainnya mengungkapkan pemikiran yang sama dalam interviu-interviu saya dengan mereka.

coba berinovasi, menghadapi penyensoran, ancaman, dan tuduhan murtad. Sa'id al-'Ashmawi ditekan ke pinggir; Khalid 'Abdul Karim (dikenal sebagai "syaikh merah") dituduh sebagai pemfitnah (oleh negara dan al-Azhar) karena berpendapat bahwa pesan Al-Qur'an harus dibawa ke dalam konteks masyarakat masa Nabi.[193] Dan Nasr Abu Zayd, yang dituduh murtad, terpaksa pergi ke pengasingan daripada harus bercerai dengan istri. Bahkan beberapa penulis moderat, seperti Jamal al-Banna (saudara Hasan al-Banna), yang ketiga jilid *Nahwu Fiqh Jadid*-nya memuat pendapat yang mengesampingkan hadits-hadits sebelum abad ke-20 (sebab hadits-hadits tersebut sengaja dibuat) dan berpendapat bahwa memakai hijab bukanlah sebuah kewajiban agama, tidak mendapatkan toleransi.[194]

Sementara penghentian Jama'ah Islamiyah terhadap tindak kekerasan adalah langkah yang sangat strategis, ia tidak mengubah dasar doktrinal politiknya: pengikut keras syari'at. Dalam setiap langkah dan posisi politik baru yang diambil oleh "para pimpinan dalam penjara", secara defensif merujuk pada sunnah dan syari'at yang seolah-olah politik yang melampaui batasan-batasan kitab suci tidak ada; sekalipun agama masih memberikan solusi terhadap seluruh permasalahan kemanusiaan.[195] Mundurnya mereka dari gagasan Ibnu Taimiyyah tentang "pemberontakan terhadap pemerintahan yang kafir" adalah dibenarkan bukan atas dasar kritik dari fatwa-fatwa itu, melainkan atas dasar bahwa negara Mesir

---

[193] Jadi, atas rekomendasi dari *Islamic Research Academy* al-Azhar, keamanan negara menyita buku-buku 'Abd al-Karim, termasuk *The Society of Yathrib*; dilaporkan dalam *Cairo Times*, 5—18 Pebruari 1998.

[194] Lihat Negus, "Brothers' Brother," on the profile of Jamal al-Banna, *Cairo Times*, 30 September —13 Oktober 1999, hlm. 16; juga Jamal al-Banna, *Nahw Fiqh Jadid*.

[195] Lihat, umpamanya, pemimpin Jama'ah Hamdi 'Abd al-Rahman (amir of Suhag) dalam sebuah interviu dengan *al-Musawwar*, no. 4041, 22 Maret 2002, hlm. 26—29.

tidak lagi menjadi "pemerintahan yang kafir" karena ia memang telah mau menerima syari'at.[196] Jika tidak, menurut para pemimpin jama'ah ini, menggulingkan negara sekuler masih diperbolehkan. Para ideolog jama'ah ini menjelaskan bahwa kelompok tersebut belum menyerahkan tuntutannya kepada negara yang diperintah oleh Islam. Apa yang telah berubah adalah cara untuk menggapai tujuannya. Mereka masih terus menghormati semangat Ibnu Taimiyyah—keyakinan mutlaknya pada supremasi teks suci dan keterikatan yang tidak dapat dipisahkan antara agama dan negara, keputusan-keputusan yang telah menimbulkan kesan buruk abadi pada pemikiran agama dan politik di Mesir.[197] Jama'ah yang "baru" ini tidak berhenti memegangi *hisba* sebagai pengawal resmi agama—ketika negara ternyata tidak mampu memaksakan kewajiban-kewajiban agama di masyarakat, maka hukum *hisba* mesti dilaksanakan.[198]

Serupa dengan jama'ah baru yang penuh damai ini, penggunaan Ikhwanul Muslimin terhadap kosakata politik modern disertai dengan pembatasan-pembatasan yang serius. Demokrasi bisa diterima selama "tidak bertentangan dengan kitab suci, Al-Qur'an dan sunnah."[199] Bagi Ikhwanul Muslimin, nilai prinsip-prinsip demokrasi terletak dalam prosedur, lebih mengutamakan penerapan syari'at daripada melaksanakan kehendak rakyat. "Bagaimana jika wargan egara muslim memutuskan untuk mengikuti hukum sekuler?" tanya saya kepada 'Asam al-Eryan. "Muslim sejati tidak bisa dan tidak akan mengabaikan syari'at," jawab dia. Ikhwanul Muslimin mengasumsikan pemerintahan agama akan mengamankan masyarakat dari penghakiman

---

[196]Interviu-interviu dengan para pemimpin jama'ah dalam Penjara Torrah, *al-Musawwar*, 21 Juni 2002, hlm. 4—22.

[197]Tentang Ibn Taimiyyah, lihat Laoust, "Ibn Taimiyya."

[198]Lihat *al-Musawwar*, 21 Juni 2002, hlm. 26—29.

[199]Menurut 'Asam al-Eryan; interviu saya, Kairo, Oktober 2001.

golongan masyarakat tertentu terhadap mereka. Faktanya, tidak satu pun faksi Islam yang ada, termasuk al-Wasat, dapat mentolerir seorang muslim yang meninggalkan agamanya, hukumannya adalah mati. Semua mendukung tindakan keras negara terhadap apa yang mereka gambarkan sebagai gaya hidup dan ungkapan seni yang "amoral", dan tidak harus bersabar dengan perilaku yang tidak agamis.[200]

Satu-satunya suara modernis berasal dari karya kelompok "liberal Islam," seperti Muhammad Selim al-Awa, Muhammad Imara, Tariq al-Bishri, dan Ahmad Kamal Abul Majid; semua orang ini berbicara tentang pencerahan yang mengintegrasikan gagasan-gagasan tentang demokrasi, masyarakat sipil, dan HAM ke dalam doktrin-doktrin mereka.[201] Walaupun beberapa orang mengkritik bahwa para intelektual ini menggunakan konsep-konsep modern untuk membantah kelompok sekularis dengan idiom-idiom mereka sendiri dan untuk mengamankan "pengakuan kamp Islam,"[202] benturan sosial para intelektual agama ini tetap tak dapat diabaikan. Proyek modernitas yang dianggap tidak mengakar dan tidak mampu membuat terobosan signifikan membuat upaya ini kurang mendapat apresiasi masyarakat. Lepas dari pembelokan dasar intelektual untuk sebuah gerakan reformasi agama, ide pencerahan dirasa sangat mundur sehingga memberi jalan pada serangan gencar skripturalis-fundamentalis. Suara dominan tetap menjadi bagian kelompok salafi, yakni ahlul hadits, yang ingin memproyeksikan Islam seperti masa sahabat Nabi, yakni "agama, negara, ibadah, dan peraturan" secara simultan untuk menentang

---

[200]Menurut Abul-'Ala Mādi, interviu saya.

[201]*Islam without Fear* dari Baker memfokuskan pada sejumlah kecil intelektual agama yang sedikit berpengaruh atas wacana keagamaan Mesir. Buku menarik lain Baker menilai berlebihan sebuah trend yang lebih berpengalaman tapi marginal dalam pemandangan intelektual Mesir.

[202]Lihat Abaza, "Tanwir and Islamization," hlm. 92.

inovasi (bid'ah), historisisme, dan pluralisme. Institusi inti mereka, Jam'iyyah Ansarussunnah Muhammadiyah, mengontrol 500 masjid dan sejumlah sekolah dan perhimpunan sosial, membawa panji-panji pelestarian Islam puritan yang "dilaksanakan di setiap waktu dan tempat."[203]

Dengan demikian, pemikiran keagamaan yang berkembang di Mesir sesuai dengan kritik pos-Islamisme Iran atau inovasi dan semangat yang dimiliki Turki.[204] Di Mesir akhir 1990-an, pemikiran agama mengalami kemunduran dan berusaha kembali ke abad sebelum masa Rifa'i al-Tahtawi, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridla, para pendukung modernis yang telah membawa panji-panji reformasi agama. *Al-Manar al Jadid* akhir tahun 1990-an, tampaknya menjadi publikasi paling inovatif tentang pemikiran keagamaan, sinergis dengan pendahulunya, *al-Manar* (1896-1936), dalam ruang lingkup dan perspektifnya,[205] tetapi jauh lebih terbatas dalam sirkulasinya.[206] Pencerahan tahun 1930-an telah kehilangan dogma tekstualis sebagai pembangkitan kembali pemikiran Ibnu Taimiyyah.[207]

---

[203]Untuk pengaruh salafi atas pemikiran keagamaan Mesir, lihat 'Awda, "al-Salafi-yyun fi Misr." Di tahun 1930-an, untuk memanggil seorang intelektual Mesir veteran, seorang penulis bisa menulis "Mengapa Saya menjadi seorang Ateis," "satu hal yang tidak mungkin berani dilakukan," dan seorang syaikh al-Azhar akan merespon dengan menulis "Mengapa saya menjadi seorang muslim." Lihat "Kadry Hefny: A Psychology of Hope," *al-Ahram Weekly*, 8—14 Juli 2004, hlm.27.

[204]Tentang Turki, lihat Meeker, "The New Muslim Intellectuals."

[205]Tentang Rasyid Ridla, penerbit *al-Manar*, lihat Shahin, *Through Muslim Eyes*.

[206]Menurut 'Asam al-Eryan, dalam sebuah interviu, Kairo, Oktober 2001.

[207]Dalam bulan Mei—Juni 2002, tentang kesempatan untuk merayakan hidup dan karya 'Abd al-Rahman al-Kawakibi pada konferensi internasional tentang "Reformasi Muslim dan Masa Depannya di Dunia Arab," Aleppo, Syria, tepat bermaksud untuk membangkitkan pemikiran seabad dari para reformer Islam ini untuk melawan ketatnya kekakuan agama dan dogma yang telah mendominasi dunia Arab.

Kemerosotan pemikiran keagamaan menggema dalam stagnasi yang parah di kehidupan intelektual Mesir. Sejumlah kritikus Arab, termasuk Edward Said, Muhammad Sid Ahmed, Sabri Hafez, Samia Mehrez, Bashir Nafi, dan Hazem Saghiya, sangat menyesalkan kemerosotan kualitas intelektual kesarjanaan, jurnalisme, ekspresi seni, tulisan politik, dan kritisisme sosial. "Mesir pernah menjadi pusat kemajuan dan pencerahan dunia Arab," "sebuah tempat berlindung yang aman bagi segala macam intelektualitas muslim dan Arab, serta aktivis politik".[208] "Sekarang telah menjadi salah satu alasan bagi kemunduran kebudayaannya."[209] Komunitas dan budaya kosmopolit, kehidupan intelektual dan seni yang maju tahun 1930-an telah mundur menjadi pemandangan sempit yang disertai budaya konsumtif.[210] Tahun 1997, hanya 375 buku diterbitkan di Mesir, bila dibandingkan dengan ribuan buku dan 200-an majalah dan jurnal di awal masa liberal tahun 1930-an.[211] Ironisnya, di masa kesalehan yang tinggi ini, penjualan terbaik justru terdiri dari literatur tipis yang melimpah.[212] Jurnalisme Mesir, yang tertua di kalangan negara-negara Timur Tengah, surut menjadi "profesi orang-orang tanpa profesi," menurut Sa'id Abdul Khaliq dari al-Wafd.[213] Harian tertua,

---

[208]Menurut Bashir Nafi, profesor sejarah Islam modern, interviu dalam *al-Ahram Weekly*, 14—20 Januari 1999, hlm. 4. Lihat juga Edward Said, "Enemies of the State."

[209]Saghiya, "Problem of Egypt's Political Culture."

[210]Kosmopolitanisme Kairo dan Alexandria pra-revolusi Mesir dibahas dalam Zubaida, "Cosmopolitanism in the Arab World."

[211]Weaver, "Revolution by Stealth," hlm. 42.

[212]Buku-buku *bestseller* tahun 1996 termasuk: *Secret Negotiations* oleh Muhammad Hasnein Heikal (200.000 kopi terjual); *The Age of Fifi Abdou* oleh Emad Nassef (150.000); *A Journey to Paradise and Hell* oleh Mustafa Mahmoud (100.000); *Women from Hell* oleh Emad Nassef (100.000); *Girls for Export* oleh Emad Nassef (90.000); *The Red File* oleh Emad Nassef (70.000); *The War of the Whores* oleh Emad Nassef (70.000); *A Scandal Called Saida Sultana* oleh Muhammad al-Ghity (60.000), dan *How Egyptians Joke about Their Leaders* oleh Adel Hamouda (60.000); lihat *Cairo Times*, 17—30 April hlm. 18.

[213]Dikutip dalam *al-Ahram Weekly*, 6—12 Januari 2000, hlm. 3.

al-Ahram, menyesali para intelektual, menurut Muhammad Sid Ahmed, yang membacanya "utamanya untuk melihat siapa yang telah mati."[214] Mesir pernah menghasilkan sinema yang lebih baik dan lebih bebas tahun 1930-an daripada akhir 1990-an.[215] Produksi budaya bangsa ini dialihkan ke seorang penyanyi yang kurang menarik Sha'ban 'Abdul Rahim, "Sha'bula," yang popularitas dan vulgaritasnya memaksa Majelis Syura untuk memperdebatkan "fenomena" ini.[216] Tidak heran apabila jurnalis kawakan Jamal Badawi berkabung dengan "matinya pencerahan Mesir" "di masa Sha'bula" ini.[217]

Apa yang digambarkan Sabry Hafez sebagai "kondisi kegelapan ini,"[218] rata-rata intelektual Mesir dikaruniai "rasa kebangsaan (nativisme)" yang mengakar kuat, sebuah pandangan yang mendorong pada kepicikan, *mindset* yang partikularistik, dan intoleran.[219] Dia membuat oposisi biner antara nasionalisme "otentik" dan budaya asing "Barat," dengan implikasi epistemologis yang terangkum dalam diktat "*ta'âruf al-asyyâ' bi adhdâdiha*" (sesuatu itu dikenali dengan kebalikannya). Ide-ide dan individu-individu demikian dinilai bukan pada jasa-jasanya sendiri, melainkan menurut keaslian geografis yang mereka bayangkan. Intelektual pribumi tetap lupa pada fakta bahwa "asli" dan "asing" adalah berada dalam interaksi dan modifikasi yang tetap, dan bahwa begitu banyak ciri budaya sendiri (cara berpakaian, makanan, hiburan) yang telah menjadi "asing" sebelum "dipribumikan."

[214]Dikutip dalam Weaver, "Revolution by Stealth," hlm. 41.

[215]*Ibid.*, hlm. 42.

[216]*Al-Wafd*, 31 Desember 2001.

[217]Jamal Badawi, "The Age of Sha'bula," *al-Wafd*, Oktober 2002.

[218]Hafez, "The Novel, Politics and Islam," hlm. 141.

[219]Untuk sebuah diskusi yang menarik tentang nativisme, lihat Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West.*

Pemuliaan yang tidak kritis terhadap "masa keemasan" dan bayangan budaya "asli" sering membawa inteligensia pribumi pada kegagalan dan kelemahan domestik, menyebabkan mereka mencari pembenaran di luar nasionalisme diri. Akibatnya, teori konspirasi, lawan kata pencarian kritis, beralih pada sebuah paradigma yang menerangkan ketidakberuntungan. "Siapapun yang mengikuti pendirian sebagian besar intelektual, jurnalis, dan politisi Mesir," seorang kolumnis Arab menaruhnya secara sarkastik, "mulai berpikir bahwa dunia bangkit setiap pagi, menggosok matanya, dan berseru: 'Oh Tuhan, sudah pukul 7. Saya terlambat, saya harus mulai segera berkomplot melawan Mesir."[220] Kebijakan-kebijakan regional yang didominasi oleh Israel dan Amerika menjadi sumber utama imajinasi-imajinasi konspirasional. Kebrutalan pendudukan Israel ditemukan bukan hanya dalam menaklukkan bangsa Palestina, melainkan juga dalam melibat inteligensia Arab arus utama dalam pandangan dunia yang tak disaring dan hitam putih. Demikian pula melimpahnya cerita-cerita panjang lebar muncul dalam media cetak dan dalam wacana publik tentang bagaimana, menurut al-Ahram al-Arabi dan Rawzul Yusif, umpamanya, Mossad Israel dan CIA berada di balik pembantaian Luxor.[221] Seorang anggota parlemen dari kelompok Islamisme mengklaim pada tahun 2002 bahwa handuk bersih menteri pendidikan yang disediakan untuk siswi-siswi di sekolah didanai oleh perusahaan Amerika yang dimiliki oleh orang Yahudi dan bisa membuat gadis-gadis Mesir mandul.[222] Kebanyakan intelektual Mesir menahan dukungan kepada sosiolog terhukum Saad Eddin Ibrahim, sebab dia telah menerima dana penelitian

---

[220]Saghiya, "Problems of Egypt's Political Culture." Untuk sebuah pembahasan tentang konspirasi-konspirasi dan teori-teori konspirasi, lihat Bayat, "Conspiracies and Theories."

[221]Lihat laporan dalam *Cairo Times*, 27 November—10 Desember 1997, hlm. 5.

[222]Dilaporkan dalam *Egyptian Mail*, 25 Mei 2002, hlm. 1.

dari luar negeri, mempunyai teman di Barat, dan mendukung normalisasi dengan Israel. Ketika administrasi Bush pada bulan Agustus 2002 mengkritisi pemerintah Mesir karena penuntutan terhadap Ibrahim, teriakan-teriakan nasionalis anti Amerika akhirnya menahan suara-suara korban HAM di negeri sendiri. Inteligensia Mesir gagal mengembangkan posisi melawan kebijakan luar negeri Amerika di Timur Tengah dan, pada saat yang sama, berkampanye untuk HAM dan kebebasan demokrasi di dalam negeri. Kemudian pengawasan dari Israel-Amerika di daerah ini membawa generasi intelektual Arab pada nativisme dan nasionalisme budaya sempit yang sangat menguntungkan pemerintahan negara-negara Arab. Perjuangan membangun demokrasi di dalam negeri kehilangan kesungguhannya dalam menggapai kembali kemuliaan di luar negeri.[223]

Masih dengan persoalan kepercayaan diri, sebuah kritik menuntut kepercayaan diri. Seseorang perlu merasa cukup aman secara intelektual untuk berkata pada publik "Saya tidak tahu," atau untuk mengakui kelemahan diri sendiri atau prestasi lawannya. Miskinnya perspektif dan kurangnya dorongan intelektual membuat inteligensia bangsa ini lebih melihat ke dalam, defensif, dan penghasut, sering enggan terlibat, bertukaran, dan memodifikasi ide-ide. Semakin picik seseorang, semakin sedikit ia belajar tentang kompleksitas budaya "lain," agar imajinasi menjadi ganti upaya pencarian.[224]

[223]Menurut sebuah polling yang dilakukan oleh *American Zogby Institute* satu tahun sebelum Ariel Sharon berkuasa, 79 persen masyarakat Mesir berkata bahwa isu Palestina bagi mereka secara personal adalah isu paling penting dan isu politik yang paling mendesak; dikutip dalam *Rawz al-Yusif* 28 Juli 2001.

[224]Di awal tahun 1990-an, teriakan-teriakan utama menentang film dokumenter antropologis dari Reem Saad "Marriage Egyptian Style" berasal dari para intelektual Mesir. Dalam sebuah pertemuan untuk membahas isu dengan menteri kebudayaan, para intelektual Mesir yang meminta menteri tersebut untuk melarang film itu di Mesir sebab ia "telah menodai citra Mesir di luar negeri." Dan adalah Abu-Shadi, seorang petugas kementerian liberal, yang berpendapat, "Ini adalah

Semakin penduduk pribumi menghargai setiap hal yang mereka anggap "asli" maka agama menjadi semakin penting. Seperti halnya warisan, Islam menjadi unsur fundamental dalam pandangan dunia intelektual, dengan implikasi yang serius bagi produksi budaya Mesir. Dengan berbagi bahasa agama dan nasionalisme budaya, intelektual pribumi, kemapanan agama, dan negara membangun tembok pemisah yang memblokir kemungkinan terjadinya kerusakan dari pencerahan asli dan pemikiran kritis. Memang, struktur lembaga untuk pengembangan berbagai wacana telah didirikan sejak masa Nasser, yang menggabungkan elite agama dan inteligensia (para editor surat kabar, majalah, para penulis, seniman, para manajer lembaga-lembaga kebudayaan) ke dalam struktur negara, dan mengangkat mereka sebagai pegawai negeri. Dalam masa kebersamaan ini, "aktor budaya" bermanuver antara "agama" dan "politik," memperkuat dukungan pada satu sisi ketika merasa terancam pada sisi yang lain. Jadi, arus utama pemikiran sering mencari perlindungan demi kebebasan; "lebih dari kritisisme perintis, mereka telah menunjukkan kerelaan."[225] Korban-korban persoalan negara adalah suara-suara kritis, pikiran-pikiran bebas, dan pemikiran inovatif. Percampuran antara pemerintah berkuasa, moralitas agama, dan sensibilitas pribumi yang ditakdirkan sakit ini secara progresif menarik ruang untuk menjamu cita-cita demokrasi, pemikiran alternatif, dan kritisisme diri. Ia berada dalam atmosfir intelektual yang tak berharga sebagaimana 'Amr Khalid muncul menjadi bintang dan memiliki

---

sebuah negara yang bebas... Orang lain yang merasa berbeda harus membuat film-film yang berbeda"; komunikasi personal dengan Khaled Fahmi, yang hadir pada pertemuan itu, Agustus 2004, Kairo.

[225]Lihat Mehreaz, "Keluarkan Mereka dari Permainan." "Alih-alih bekerja untuk mengeliminasi ide itu sendiri tentang para petugas agama dan moral yang ditunjuk," tulis kritikus tegas Mesir Sabry Hafez, "justru mereka berusaha untuk menunjukkan bahwa mereka sama-sama saleh layaknya kelompok fundamentalis, dan menjalin karya-karya mereka untuk membuktikan surat mandat mereka"; lihat Hafez, "The Novel, Politics and Islam," hlm. 141.

otoritas moral yang tanpa disengaja menguatkan jalan Mesir menuju revolusi Islam pasif.

DARI "REVOLUSI PASIF" MENJADI PERMULAAN BARU?

Pasang surut Islamisme yang tampak tenang sesungguhnya telah menghanyutkan negara Mesir yang kemudian menghilang menjelang akhir 1990-an. Faktanya, negara yang memiliki keterampilan berselancar di atas gelombang tersebut, ujungnya dibiarkan menabrak daratan, selanjutnya menelusuri mulusnya hamparan dan masuk ke dalam masyarakat. Tetapi, sepanjang jalan masyarakat, negara, dan gerakan, semuanya sedang mengalami perubahan yang signifikan. Gerakan Islamisme mengubah negara lebih agamis (sebagaimana ia bergerak merampas otoritas moral Islamisme), lebih nasionalis dan kedaerahan (sebagaimana negara bergerak menegaskan otentisitas budaya Arab-Islam), dan lebih represif, sejak likuidasi kelompok Islamisme radikal menawarkan kesempatan mengendalikan bentuk-bentuk perbedaan pendapat. Negara "sekuler-religius" ini mengontrol dan sekaligus berhubungan dengan kekuatan-kekuatan sosial konservatif, menghalangi munculnya inisiatif-inisiatif intelektual dan politik yang inovatif.

Pemikiran keagamaan Mesir tetap stagnan bukan karena Islam Sunni mempunyai batasan intrinsik yang menahan inovasi; kelompok pos-Islamisme Turki juga berasal dari tradisi Sunni, melainkan lebih dari itu, kekakuan pemikiran keagamaan Mesir berhutang sebuah janji besar pada absennya tekanan masyarakat yang efektif dan gerakan-gerakan sosial yang merambah, yang akan memaksa otoritas keagamaan untuk memikirkan kembali keortodoksiannya, mentransendenkan pengikut setianya pada kitab suci, dan bersifat terbuka hingga pada teologi republikan. Bahkan pemimpin intelektual tetap terlibat secara luas. Baik negara

maupun kekuatan-kekuatan masyarakat tidak mempertanyakan pembacaan kelompok "fundamentalis" tentang Islam. Banyak orang menjadi korban dari kemaraban kelompok Islamisme, sejak tidak ada lagi teriakan rakyat yang efektif untuk membantunya.[226]

Masyarakat sipil yang didominasi oleb sensitivitas Islamisme menjalankan etos otoritas bangsa dan karakter tidak demokratis negara. Dengan kemampuannya bermanuver antara agama, bangsa, dan represi, elite kekuasaan mampu menghindari kemarahan masyarakat pasca tragedi 11 September. Kekerasan Israel terhadap bangsa Palestina dan "perang terhadap terorisme" ala Amerika memenuhi sentimen nasionalis-agamis yang diarahkan para elite untuk menghadapi lawan-lawan eksternal. Berakar pada "nasionalisme pan-Arab klasik" dan terbujuk oleh bahasa agama dan politik moral, kelas politik gagal menempa sebuah gerakan dalam membenahi pemerintah berkuasa di dalam negeri sendiri.

Perlintasan politik keagamaan Mesir tahun 1990-an sangat berbeda dengan politik keagamaan Iran. Di luar anomali Republik Islam Iran, telah muncul gerakan-gerakan sosial (yang dibentuk oleh perempuan muslim, pemuda, kaum intelektual, dan kelompok-kelompok akar rumput lainnya) yang beraspirasi untuk melepaskan Islamisme bersama-sama, menyebarkan sebuah persepsi Islam yang dapat merangkul cita-cita demokrasi dan kebebasan individu. Perjuangan untuk demokrasi telah ditempatkan pada puncak agenda masyarakat. Namun begitu, tantangannya

[226] Jadi halaman depan dari *Sawt al-Azhar* tidak akan mengecualikan seorang presenter Nile Television, yang telah berkata bahwa memakai *hijab* adalah lebih sebagai pilihan daripada kewajiban, dengan meminta menteri penerangan untuk menutup acara tersebut. Lihat Habib, "al-Qawl al-Tayib," hlm.1. Dalam sebuah kasus yang berbeda, di bulan Oktober 2002, sebuah statemen tentang masturbasi di TV kabel Dream menyebabkan kegemparan media nasional atas "degradasi moral" masyarakat, dengan para pemimpin agama menuntut balas; lihat *al-Wafd*, 26 Oktober 2002.

adalah bagaimana memaksakan tuntutan ini kepada negara. Gerakan-gerakan sosial dengan tujuan-tujuan demokrasi yang sama kurang terasa di Mesir. Benar bahwa "ajakan Amerika pada demokrasi" di daerah ini telah membawa beberapa inisiatif kebijakan dari atas, seperti beberapa perubahan dalam buku teks, sifat moderat wacana keagamaan resmi, dan beberapa "reformasi politik" oleh NDP dalam berdialog dengan partai-partai oposisi legal.[227] Namun begitu, "inisiatif reformasi" Mesir, didorong kekuatan luar dan atas, terbukti tidak lebih dari sebuah "sumber palsu" dan terhenti dalam keengganan dan penundaan.[228] Alih-alih meningkatkan demokrasi, tekanan Amerika justru mendeligitimasi inisiatif tersebut karena dilakukan melalui satu "kekuatan yang menundukkan."

Mesir memerlukan tekanan masyarakat dari luar untuk memaksa kekuatan-kekuatan politik tradisional (partai-partai politik dan gerakan Islamisme) dan rezim untuk mendorong perubahan intelektual dan reformasi demokratis. Hanya di akhir 2004 embrio gerakan yang terpisah tampak muncul ke permukaan. Digambarkan sebagai sebuah "permulaan baru" dalam kehidupan politik bangsa, ia tercermin dalam konstalasi simultan dari beberapa perkembangan sosial. Sejumlah barian independen baru, utamanya *al-Misrul Yaum, Nahdit Misr, al-Dustur*, dan yang

---

[227]Item-item kebijakan termasuk sebuah keputusan mengganti buku-buku teks pendidikan dasar untuk memasukkan pelajaran-pelajaran sepeiti "toleransi," "pendidikan perdamaian," "ekstremisme," dan sebagainya; al-Azhar meminta para penceramahnya untuk menyajikan sebuah pesan tentang Islam yang lebih toleran. "Reformasi politik" NDP, termasuk mengurangi bangunan-bangunan keamanan negara, menghapuskan pekerjaan kasar, dan menciptakan sebuah lembaga HAM nasional. Di samping itu, lebih awal, hakim perempuan pertama (Tahani al-Jibali) ditunjuk untuk mengepalai Pengadilan Konstitusional Tertinggi, dan Perayaan Natal Koptik diumumkan sebagai hari libur nasional. Lihat perinciannya dalam *al-Ahram Weekly*, 1—7 Mei 2003; dan *al-Hayat*, 16 Januari 2003, hlm. 17.

[228]Lihat Salama, "Change' and Real Change."

disemangati *al-'Arabi*, membawa udara segar pada tubuh yang tidak sehat dari pers Mesir, bahkan publikasi-publikasi pemerintah mulai memunculkan suara-suara yang lebih kritis. Di tubuh NDP yang sedang berkuasa muncul trend baru yang mengajak pada demokratisasi partai, sementara Partai Ghad yang baru berdiri secara serius menentang rezim Mubarak. Yang lebih penting adalah formasi Gerakan Mesir untuk Perubahan yang baru lahir (*Kifaya*, yang berarti "cukup"), yang menempatkan transformasi demokratis sebagai puncak agendanya. Hal baru dari gerakan ini adalah bahwa ia memilih bekerja dengan "kekuatan-kekuatan populer" daripada dengan partai-partai oposisi tradisional, ia berkampanye di jalan-jalan sebagai ganti menyiarkannya dari markas besarnya, dan ia berkonsentrasi utamanya pada keprihatinan domestik daripada tuntutan yang bersifat nasional. Menyandarkan secara luas pada kampanye intelektual, para aktivis HAM, LSM, kelompok perempuan, muslim dan Kristen Koptik, *Kifaya* merangkul para aktivis dari beragam orientasi ideologis, termasuk Nasserian (yang utamanya kelompok *Karama* barunya), nasionalis, komunis, liberal, dan kelompok yang berorientasi Islamisme.

Secara signifikan, perkembangan ini terkumpul dalam latar belakang spirit protes yang bereskalasi di masyarakat Mesir. Setelah bertahun-tahun dalam intimidasi dan ketakutan politik, Mesir mulai mengekspresikan keluhan-keluhan mereka di jalan-jalan secara lebih berani dan keras. *Kifaya* dan lalu para pendukung Ikhwanul Muslimin memecah tabu dari barisan jalanan yang tidak berhukum dengan menggelar sejumlah demonstrasi dan rapat-rapat umum di alun-alun kota. Para pemrotes menyanyikan slogan-slogan politik yang mengajak berakhir pada Hukum Darurat, melepaskan para tahanan politik, dan tidak ada lagi penyiksaan, dan menuntut Presiden Mubarak mundur. Para hakim, wartawan, mahasiswa, pekerja, dan profesor kampus membentuk

lembaga-lembaga baru (Kampanye Populer untuk Perubahan, Koalisi Nasional untuk Transformasi Demokrasi, Aliansi Nasional untuk Reformasi dan Perubahan, Pemuda untuk Perubahan, Fakultas Kampus untuk Perubahan, Jalanan adalah Milik Kita, dan lainnya) dan mengorganisir rapat-rapat umum yang secara eksplisit berada di seputar tuntutan politik. Iklim perpolitikan baru, sebuah "musim semi Kairo" yang dikaruniai rasa optimisme dan harapan, telah tercipta, satu hal yang mengingatkan memori tentang Iran akhir tahun 1990-an.

Bagaimana dan mengapa suasana dan pergerakan ini tiba-tiba hidup setelah bertahun-tahun stagnan dan politik nativis: ia mempunyai pelopor yang secara luas berakar dalam sentimen dan aktivitas yang melingkari Komite Populer Mesir untuk Solidaritas Intifada Palestina (KPMSIP). Berdiri pada bulan Oktober tahun 2000 untuk memprotes pengepungan Israel pada teritori Palestina tahun 2000 dan kemudian menentang pendudukan Irak yang dipimpin oleh Amerika, KPMSIP membawa perwakilan-perwakilan dari beragam trend politik Mesir, termasuk kelompok kiri, nasionalis, Islamisme, para aktivis perempuan, dan kelompok HAM. Ia memelopori sebuah gaya komunikasi baru, fleksibilitas organisasi, dan mobilisasi. Ia membuat website, mengembangkan *mailing list*, menggagas kegiatan-kegiatan amal, mengorganisir pemboikotan produk-produk Amerika dan Israel, membangkitkan aksi-aksi jalanan, dan mengumpulkan 200.000 tanda tangan sebagai petisi untuk menutup kedutaan Israel di Kairo. Kelompok Anti Globalisasi Mesir dan Kampanye Nasional Menentang Perang atas Irak, Komite Pertahanan Hak-hak Buruh, dan beberapa LSM HAM, mengadopsi gaya-gaya aktivisme serupa.[229] Ribuan pemuda sukarelawan Mesir dan ratusan perusahaan dan organisasi mengumpulkan makanan dan obat-obatan untuk Palestina, dan

[229]Tulisan ini membawa pada Bayat, "The 'Street' and the Politics of Dissent."

memboikot produk-produk Amerika dan Israel, dan masih banyak lagi yang lainnya. Website-website berita alternatif membantu perkembangan jaringan kritis dan memberi informasi kepada para konstituen. TV satelit dengan cepat meluas di dunia Arab, membantu membawa informasi yang tidak biasa untuk memecahkan pertahanan dari saluran-saluran berita domestik yang mandul.

Kifaya, yang para pimpinannya telah aktif di KPMSIP membangun di atas pengalaman ini hingga pada bagian depan "gerakan demokrasi" yang baru lahir di Mesir; ia juga berada dalam sebuah latar global dan nasional yang telah mengalami transformasi secara mendalam. Setelah muncul di luar kondisi internasional baru yang mana bahasa demokrasi telah menjadi sentral, dan dipicu oleh prospektus Presiden Mubarak dalam upaya mempertahankan kekuasaannya kali kelima, *Kifaya* menempatkan reformasi pemilihan umum sebagai isu sentral dalam kampanyenya. Pada sisi lain, ketidaksetaraan yang mencolok dan daya beli yang menurun telah membawa kebosanan kelas bawah-menengah Mesir atas rezim yang telah meluaskan jangkauan penindasannya melampaui pemberontak Islamisme terhadap wargan egara biasa.[230] Bangsa Mesir dapat merasakan, umpamanya, bagaimana akibat pengeboman oleh teroris di Taba tahun 2005, satuan-satuan keamanan menangkapi dan menahan sekitar 2.400 orang tanpa proses pengadilan.[231] Pada saat yang sama, Presiden Mubarak telah mulai kehilangan *raison d'eter* (jati diri kebangsaannya)-nya dalam retorika anti-Israel, yang telah lama menempa sentimen kelompok nasionalis. Dengan prospektus menurunkan ketegangan konflik Palestina-Israel menyusul kematian Yasser Arafat, kepresidenan Mahmud Abbas, dan prospektus penarikan Israel dari Gaza, Mubarak menjadi semakin dekat dengan Ariel Sharon. Kerja sama

[230]Ghobashi, "Egypt Looks Ahead."

[231]Beinin, "Popular Social Movements."

perdagangan baru dengan Amerika, yang mensyaratkan memasukkan Israel sebagai partai ketiga, meledak dalam media Mesir sebagai "Kamp David seri kedua." Konsekuensinya, dengan tekanan internasional yang meningkat atas Mesir, rezim tersebut menjadi semakin rentan dan defensif, dan para aktivis politik mendapatkan kesempatan untuk menjadi sangat berani dalam protes dan mobilisasi mereka.

Di pertengahan masa ini, bahasa reformasi yang diucapkan oleh sebuah faksi "modernisasi" dari elite berkuasa, yang dipimpin oleh Jamal Mubarak, memberikan peluang politik bagi para aktivis untuk mengangkat suara-suara mereka di jalanan dan di media cetak. Pada saat *Kifaya* muncul sebagai pemain baru di panggung perpolitikan Mesir, Ikhwanul Muslimin muncul ke permukaan sekali lagi dalam kondisi gugup, meskipun pasti. Bermanuver antara bekerja sama dengan *Kifaya* dalam sebuah front bersama dan beraksi sebagai oposisi tunggal dari rezim berkuasa, Ikhwanul Muslimin mulai sungguh-sungguh memobilisasi—dijalanan, dalam organisasi-organisasi, dan di perkuliahan kampus. Sebagaimana biasa, mereka menggunakan kesempatan buka puasa Ramadhan bersama dan perkabungan untuk berkumpul; sementara organisasi-organisasi kemahasiswaan melakukan gerakan bawah tanah, bekerja bersama-sama dengan kelompok-kelompok mahasiswa sosialis dan Nasserian untuk membentuk sebuah aliansi aktivis mahasiswa perguruan tinggi.

Telah menjadi sentimen bersama di seputar "gerakan demokrasi" yang belum sempurna ini untuk mencari dukungan internasional dan memaksa pemerintah Mesir di bulan Mei 2005 untuk mengamandemen konstitusi yang membolehkan pemilihan presiden secara kompetitif. Di samping mempengaruhi perilaku rezim, gerakan yang tengah berkembang ini juga mendorong perubahan kecil dalam bahasa religius-politik. Ditekan oleh tuntutan populer pada demokrasi yang muncul, berhati-hati untuk

tidak larut dalam perbedaan pemikiran hal-hal baru dan menyesuaikan dengan wacana internasional tentang demokrasi, kepemimpinan pemuda Ikhawanul Muslimin mengakui beberapa aspek dari wacana demokrasi. Ikhwanul Muslimin tampak bergeser dari ide pendirian kekhalifahan Islam yang didasarkan pada *syura* Qur'ani (lembaga musyawarah) menuju pada pengakuan hak-hak minoritas Koptik, bersikap layaknya partai politik, dan berbicara bahasa kesetaraan warga negara dan politik. Walaupun mengadopsi ide-ide demikian hanya merupakan sebuah peralihan pos-Islamisme, ia telah menjadi sebuah perkembangan signifikan dalam perpolitikan Mesir.

Masih prematur untuk mengatakan gerakan ini sebagai pertanda Mesir yang demokratis. Keseimbangan kekuasaan tetap tidak sepadan dan struktur politik yang rigid terus mengekang bangsa ini. Bahkan konstitusi yang telah diamandemen pun tetap mengeluarkan banyak orang untuk berpartisipasi dalam pemilihan presiden multikandidat. Walaupun oposisi Ikhwanul Muslimin memperoleh 88 kursi di pemilihan legislatif tahun 2005, parlemen tetap dalam kendali penuh NDP yang berkuasa. Dengan mayoritas 2/3 dari anggota parlemen, NDP, yang menurut teori mampu meloloskan setiap hukum, bisa menganggap perlu untuk menguatkan posisinya. Tetapi, mayoritas parlemen NDP dicapai melalui manipulasi terang-terangan, penipuan, dan kekerasan. Pada tempat-tempat penghitungan suara di daerah-daerah konstituen pinggiran, polisi mengabaikan dan juga bersanding dengan unsur-unsur kejahatan yang secara fisik mencegah para pemilih untuk masuk ke tempat pemungutan suara, memastikan para kandidat IM tidak akan menang. Pemandangan laki-laki dan perempuan yang menaiki pagar tempat pemungutan suara untuk memberikan suara mereka, atau berbaring di jalan untuk memblokir konvoi NDP sambil membawa para pendukung dari konstituen lainnya, merupakan fenomena yang hebat. Aksi-aksi resistensi demikian

ini mengingatkan pada perjuangan anti fasis perdamaian bangsa Itali di Bertolucci tahun 1900, namun begitu, terlalu sporadis untuk mendobrak struktur kekuasaan. Memang, "gerakan demokrasi" tetap menjadi keasyikan beberapa aktivis. Ajakan *Kifaya* untuk memboikot referendum tidak bergaung di kalangan masyarakat biasa Mesir, yang untuk sebagian besarnya tetap tidak terjangkau informasi dan terpencil.

Pada sisi lain, bahasa baru Ikhwanul Muslimin tentang demokrasi tetap benar-benar tak menentu dan ambivalen, yang mencerminkan eksperimentasi dan perjuangan generasional yang sedang tumbuh di dalam gerakan tersebut. Di samping idiom-idiom "pluralisme" dan "kehendak rakyat," organisasi tersebut masih berbicara tentang supremasi syari'at, diktat kuno "*Islam huwal hall*" (Islam adalah jawabannya), dan Islam merupakan agama sekaligus negara.[232] Tanpa menjalankan perdebatan dan pertimbangan internal yang komprehensif, dan ditelan oleh keretakan generasi, kelompok ini tampak terbawa oleh even-even yang ada. Utamanya ditekan oleh even-even internasional dan domestik, organisasi ini mengadopsi kosakata-kosakata baru tanpa membuang yang telah lama. "Inisiatif reformasi" Ikhwanul Muslimin tahun 2004 adalah terlalu sederhana untuk menempatkan mereka "sangat dekat" pada prinsip-prinsip yang diajukan oleh al-Wasat, atau dalam hal ini untuk merefleksikan sebuah peralihan "pos-Islamisme."[233] Nasib baik yang berpihak pada Ikhwanul Muslimin dalam pemilihan ligislatif banyak berkaitan dengan kekuatan mereka memobilisasi kecurigaan masyarakat terhadap korupsi NDP yang sedang berkuasa, manipulasi, dan kekerasan mereka.[234]

[232]Lihat, umpamanya, ceramah oleh Mahmud Ghazlan, seorang anggota Maktab al-Irshad, diterbitkan di website of *Afaq 'Arabiyya*, [1 Desember 2005].

[233]Sebagaimana diklaim, umpamanya, oleh Utvik, "Hizb al-Wasat and the Potential for Change," hlm. 33. Tentang IM, lihat Tamam, *Tahawulat al-Akhwan al-Muslimun*.

[234]Lihat *al-Ahram Weekly*, 24—30 November 2005, beberapa pelaporan. Dalam salah satu dari pelaporan itu, 'Asam al-Eryan, seorang pimpinan Ikhwanul

Menjelang tahun 2005, politik Mesir telah mengambil sebuah peralihan baru, yang ditandai dengan sebuah harapan, tenaga, dan pemandangan baru. Tetapi, gerakan reformasi demokrasi membentur rintangan-rintangan struktural yang tak dapat dihindari. Bahkan apabila energi masyarakat ini berkembang ke dalam gerakan demokrasi yang sehat seperti gerakan reformasi Iran, ia masih harus mengatasi tantangan pemegang kekuasaan *incumbent* yang mungkin sekali lagi mengambil jalan pada agama, bangsa, dan pemaksaan untuk mempertahankan status quo-nya. Pertanyaan tentang kekuasaan politik masih belum terjawab.

Muslimin, mengakui bahwa hingga 20 persen dari suara untuk Ikhwanul Muslimin merupakan suara-suara protes terhadap NDP yang sedang berkuasa.

6
POLITIK KEHADIRAN
Mengimajinasikan Demokrasi Pos-Islamisme

Jika satu konklusi nyata dapat ditarik dari bab-bab terdahulu bahwa Islam adalah subjek dari konflik intens di antara beragam segmen keimanan, maka perempuan, pemuda, kelas menengah, yang miskin dan yang kaya, "modern" dan "tradisional," pendeta dan orang awam adalah semuanya terikat dalam pendefinisian kembali kebenaran dari ikrar iman mereka melalui praktik harian biasa ataupun kampanye damai. Dengan demikian, mereka membawa agama pada sebuah realitas plural dengan multimakna.

Sebagaimana pembahasan terdahulu menunjukkan, beberapa kelompok dengan bersemangat menentang prinsip-prinsip demokrasi atas dasar bahwa kedaulatan adalah milik Tuhan, bukan milik masyarakat. Bagi mereka, demokrasi berarti "kediktatoran modal" dan supremasi konsumerisme, dan mereka khawatir praktiknya akan menelanjangi posisi dan kekuasaan mereka. Sebaliknya, banyak muslim berjuang untuk cita-cita demokrasi, partisipasi warga negara, hak-hak individu, pluralisme, dan toleransi, dan mereka melakukan demikian dengan risiko penahanan dan dipenjara. Menurut banyak orang, Islam tidak hanya sesuai dengan demokrasi; keterkaitan keduanya "tak terhindarkan." Dan lalu ada orang-orang, yang sangat miskin, yang keasyikannya dengan

kehidupan sehari-hari membuat mereka enggan ikut masuk dalam perselisihan demikian ini.

Oleh karena itu, kesesuaian antara Islam dan demokrasi tidaklah semata isu filosofis, sebagaimana hal ini secara luas diasumsikan, tetapi sebuah isu politik.[1] Ini merupakan persoalan perjuangan. Pertanyaan yang terkait adalah apakah Islam dan demokrasi adalah cocok (paling tidak makna yang diperhadapkan terlekat pada Islam maupun demokrasi), tetapi lebih bagaimana dan di bawah kondisi apa muslim dapat membuat agama sesuai dengan gagasan-gagasan yang diinginkan tentang demokrasi; bagaimana mereka dapat melegitimasi dan mempopulerkan sebuah bacaan terbuka terhadap doktrin mereka sebagaimana kelompok demokrat telah perjuangkan demi meluaskan gagasan sempit (putih, laki-laki, kaya, dan semata-mata liberal) dari demokrasi. Saya tahu bahwa tidak ada muslim yang mampu mengungkapkan visi ini lebih gamblang daripada Mustafa Tajzadeh, wakil mendagri reformis dalam Republik Islam Iran. Berkomentar tentang ambiguitas konstitusi Iran dalam kaitannya dengan demokrasi dan teokrasi, dia berpendapat: "Bahkan apabila sebuah teks adalah lalim, kondisi nasional, regional, dan global kita akan membutuhkan agar muncul dengan sebuah penafsiran demokrasi; sebab kebebasan, integritas teritorial, keamanan, dan kepentingan nasional kita terikat erat pada deduksi ini. Ketika orang lain bisa mengubah Kerajaan Inggris menjadi demokrasi, atau mengembangkan sebuah Marxisme demokratis, mengapa kita tidak bisa mendemokratisasi Republik Islam ini?"[2] Dengan kata lain, kita manusia mendefinisikan kebenaran-kebenaran dari teks-teks suci. "Kita dapat memper-

[1] Pandangan-pandangan kritis diungkapkan oleh, umpamanya, Kristen kanan di Amerika juga media dan intelektual arus utama seperti Daniel Pipes. Untuk pandangan-pandangan simpatik, lihat Esposito, "Islam and Democracy"; Abou el Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*.

[2] Tajzadih, "Matn ya Vahn?"

tanyakan semua hal, termasuk setiap perintah keagamaan... apabila mereka tidak membawa kita pada keadilan," cetus ulama Ahmad Qabil untuk mendukung demokrasi di Iran.[3]

Tetapi, ambisi individual semata dalam menghadirkan pemahaman alternatif mungkin tidak akan berhasil. Usaha Nasr Abu Zayd untuk menawarkan sebuah pendekatan yang tidak ortodoks dalam menafsirkan Al-Qur'an membuat marah kelompok agama konservatif di Mesir, yang membawa pada pembuangannya dari tanah airnya dan pandangan keagamaannya. Melakukan mobilisasi sosial dan intelektual, membangun jaringan aktivisme, dan menyediakan pendidikan harus dilakukan dalam skala yang massif. Tidak ada pelarian diri dari mobilisasi konsensus di seputar interpretasi kepustakaan tentang agama, kapan pun dan di mana pun agama menjadi unsur kunci dalam etos masyarakat. Memang, serentak dengan meluasnya konservatisme agama di dunia muslim, dan meluasnya sentimen anti Islam di Barat menyusul serangan 11 September, berbagai jaringan dan organisasi mulai membawa pesan bahwa Islam secara prinsip merupakan sebuah agama demokrasi, dan bahwa orang-orang yang berpikir tidak demikian adalah tersesat.[4] Jaringan dan kelompok ini telah muncul secara luas di bangsa-bangsa Barat, sebagian besarnya di dunia *cyber*, dan dimaksudkan utamanya pada pendidikan—sering dalam sebuah sifat defensif—non muslim. Namun begitu, tantangan utamanya adalah bagaimana menempa intelektual dan mobilisasi sosial di negara-negara mayoritas muslim untuk menantang penguasa rezim (agamis ataupun sekuler) dan oposisi "kelompok

---

[3] "Demokrasi Sekuler, Demokrasi Agama," sebuah debat di Teheran, 21 Juli 2004, dilaporkan di website *Iran-i Imruz* [25 Juli 2004].

[4] Pusat Studi Islam dan Demokrasi di Washington, D.C., adalah salah satu organisasi demikian ini; yang lain termasuk *Dialogues: Islamic World-U.S.-The West* (New York); the *Council of Muslim* Democrats (France); dan the Islamic Society of North America; lihat juga website www.Islamonline.com and www.muslimwakeuh.com.

fundamentalis." Gerakan demikian akan secara tak terhindarkan mendemokratisasi wacana keagamaan dan pusat kekuasaan yang sering mendapat keuntungan dari penyuguhan agama yang ortodoks.

Memang, beberapa harapan telah dapat dilihat tanda-tandanya. Sejak akhir tahun 1990-an, terhadap latar belakang semakin menguatnya sentimen keagamaan di dunia muslim, sebuah trend pos-Islamisme yang baru lahir telah mulai mengakomodasi aspek-aspek demokratisasi, pluralisme, hak-hak perempuan, keprihatinan pemuda, dan pembangunan sosial dengan mengikuti agama. Hizbullah mentransendenkan *platform* Islamisme eksklusif dengan beradaptasi pada realitas politik plural Lebanon. Di Mesir, Hizbul Wasat memisahkan diri dari strategi kekerasan model Jama'ah Islamiyah dan watak otoriter para pendahulunya, Ikhwanul Muslimin. Bahkan di Saudi Arabia, sebuah trend pos-Wahabi berusaha menggabungkan gagasan-gagasan "Islam Liberal," mencari kompromi dengan demokrasi.[5] Sementara Islamisme Hizbut Tahrir mendirikan dasar atau pusat organisasinya di Tajikistan, Partai Pencerahan Islam (PPI) diintegrasikan ke dalam proses perpolitikan sekuler negeri ini.[6] Jama'ah Islamiyah India telah mengalami sebuah pergeseran kualitatif dari gerakan yang bersandar pada Islam organik, komplit, dan eksklusif—satu hal yang menolak demokrasi dan tidak toleran terhadap keimanan lain—menjadi sebuah gerakan yang merangkul ambiguitas dan interpretasi dalam pemikiran-pemikiran mendasarnya, nilai-nilai demokrasi dan pluralisme, dan bekerja sama dengan ideologi "lain."[7] Para pimpinan pergerakan keagamaan Maroko akhir-akhir

---

[5] Lihat Lacroix, "Between Islamists and Liberals."

[6] Lihat Olimova, "Social Protests and the Islamic Movement in Central Eurasia"; dan Akcali, "Secularism under Threat."

[7] Lihat Ahmad, "From Islamism to Post-Islamism: The Transformation of the Jama'at-i Islami in North India." Ph.D. thesis, University of Amsterdam, 2005.

ini, al-'Adl wal Ihsan (keadilan dan kebajikan) membuang pemahaman Islam yang eksklusif, mengandalkan interpretasi dan historisasi, dan mengakui fleksibelitas dan ambiguitas; mereka menolak pemaksaan hukum syari'at atau memakai hijab dan mendukung HAM, pluralisme, demokrasi, dan pemisahan kekuasaan.[8] Dan sekalipun demikian, sebuah kegelisahan awal di Barat tentang tumbuhnya revivalisme keagamaan, Turki telah hampir mengalami politik khas Islam; sebagai gantinya, partai-partai keagamaan utama (Partai Kesejahteraan, Partai Kebajikan, dan khususnya Partai Keadilan dan Pembangunan) telah mendukung watak pos-Islamisme, mendampingi masyarakat agamis dalam sebuah negara demokrasi sekuler. Namun begitu, kecuali Turki, yang telah mempunyai demokrasi multi partai, tidak satu pun gerakan ini telah mengasumsikan kekuasaan pemerintah untuk mempertimbangkan bagaimana dan untuk apa mereka berkehendak atau mampu menempa sebuah pemerintahan demokrasi. Lalu bagaimana kita bisa menguji lingkungan sosio-politik yang membolehkan seseorang untuk memimpikan sebuah demokrasi pos-Islamisme?

MEMPERTENTANGKAN PERLINTASAN POLITIK

Dalam menarasikan sejarah gerakan sosio-religius di Iran dan Mesir selama tiga dekade yang lalu, saya telah mencoba menunjukkan secara detail bagaimana dan di bawah kondisi apa kekuatan-kekuatan sosial muslim mungkin, atau mungkin tidak, mampu membawa Islam menganut etos demokrasi. Paradoks-paradoks Republik Islam Iran menghidupkan gerakan pos-Islamisme oposisional yang mendukung dan mempopulerkan ide-ide tentang pemerintahan demokratis sekuler, kesetaraan gender, dan keberagamaan inklusif.

---

[8] Berdasar atas diskusi-diskusi dengan dua pemimpin muda pergerakan ini, Rabat, Maroko, 30 Januari 2006.

Sebagai akibat dari revolusi di mana mereka telah berpartisipasi secara massif, perempuan Iran menghadapi sebuah rezim Islam otoriter yang membebankan kewajiban berhijab, pemisahan gender, dan meluaskan pengawasan dan mencabut hukum-hukum pra revolusi yang mendukung perempuan. Perempuan menanggapi dengan menyebarkan "kekuatan kehadiran" mereka di ruang publik dan melalui kampanye-kampanye damai yang mengartikulasikan idiom-idiom keagamaan secara luas. Dengan resistensi dan perjuangan setiap hari, perempuan membawa sebuah pembacaan tentang Islam yang mengusung kesetaraan gender dan etika kesetaraan, mencela Islamisasi negara yang mengintervensi kehidupan pribadi. Kesalehan menjadi sebuah pilihan daripada sebuah kewajiban. Sebaliknya, perempuan sejahtera dan kelas menengah Mesir mengikuti sebuah keberagamaan konservatif baru, atau kesalehan aktif, yang disertai dengan menyebarluaskan pemakaian hijab, mengabaikan hierarki gender, dan nilai-nilai yang memperkuat relasi-relasi patriarki. Tidak seperti kebanyakan perempuan Iran yang memeluk feminisme, aktivis perempuan muslim di Mesir menunjukkan kurang tertarik pada isu-isu gender. Yang mereka miliki adalah keprihatinan individual untuk peningkatan diri melalui ketaatan beragama dan perilaku saleh. Dalam pemahaman ini, perempuan Iran adalah lebih menggairahkan dibanding apa yang perempuan Mesir aspirasikan.

Menghadapi kontrol sosial serupa, pemuda Iran mengambil aspirasi sosial dan politik yang sama. Memang para pemuda di kedua negara tersebut cenderung mengimajinasikan kembali Islam dalam cara-cara yang sesuai dengan sensibilitas kepemudaan mereka, sebuah praktik yang secara tak terhindarkan memecahkan persepsi-persepsi keagamaan dan menentang interpretasi-interpretasi sempit dan eksklusif dari otoritas keagamaan. Tetapi di Iran, di mana penguasa moral dan politik berkumpul, kontrol

sosial drakonian meningkat dalam bentuk identitas pemuda yang unik dan penentangan kolektif. Para pemuda menjadi kekuatan garda depan dan lebih lanjut dimobilisasi oleh gerakan reformasi pos-Islamisme. Ketegasan aspirasi pemuda dalam mempertahankan kebiasaan mereka terletak di jantung konflik mereka dengan penguasa moral dan politik. Dengan negara sebagai target perjuangan, para pemuda Iran menyebabkan satu dari gerakan pemuda yang paling mencolok di dunia muslim. Perjuangan untuk mengklaim kembali kepemudaan mereka berbaur dengan usaha untuk menggapai cita-cita demokrasi. Sebaliknya, pemuda Mesir, yang beroperasi di bawah batasan "revolusi pasif," memilih strategi "mengakomodasi inovasi," yang berusaha mengajukan klaim-klaim kepemudaan mereka di dalam kondisi politik, ekonomi, dan moral yang ada. Prosesnya, mereka mendefinisikan kembali norma-norma dan institusi-institusi dominan, menggabungkan ketuhanan dan hiburan, dan mengadopsi adat istiadat keberagamaan yang lebih inklusif. Namun, subkultur ini mengambil bentuk di dalam, bukan di luar, rezim penguasa moral dan politik yang ada; pemuda Mesir tidak membentuk sebuah gerakan sendiri atau membangun kekuatan politik. Mereka tidak pernah dengan yakin mengartikulasi praktik ketidakortodoksian Islam mereka sebagai sebuah perspektif yang kredibel, tetapi mereka mengungkapkan penyesalan dan apologi tentang apa yang mereka anggap "kekeliruan dan kesalahan" mereka.

Para intelektual pos-Islamisme di Iran secara sistematis melampaui bahasa yang disuarakan pemuda dan perempuan muslim dalam kehidupan sehari-hari. Untuk mengamankan, baik sakralisasi agama maupun rasionalisasi negara, mereka membutuhkan suatu pemerintahan demokrasi sekuler, yang menantang interpretasi-interpretasi keagamaan ortodoks melalui metode-metode hermeunetik dan historis, membuka jalan untuk memikirkan kembali teks-teks suci. Para intelektual pos-Islamisme

mentransendenkan ideologi-ideologi revolusioner dan nasionalis, dengan sadar merangkul modernitas, pluralisme, dan HAM, sementara juga menghargai keimanan dan spiritualitas. Posisi "pos kolonial" mereka dalam menolak dikotomi "nasional" vs "Barat" asing lebih lanjut menjauhkan mereka dari kelas intelektual Mesir, yang dikaruniai nasionalisme dan politik moral. Ditelan oleh "mode Islam" yang merambah, kaum intelektual Mesir berkumpul beserta aktor-aktor utama masyarakat, termasuk kelompok kaya baru, elite penguasa, dan al-Azhar, untuk berbagi bahasa nativisme dan etos moral konservatif sambil kehilangan suara-suara kritis, pemikiran keagamaan inovatif, dan ajakan-ajakan efektif pada perubahan demokratisasi.

Hanya kelompok miskin urban yang memperlihatkan pola politik yang serupa secara mencolok di dua negara ini; mereka cenderung mempraktikkan agama rakyat dan mengejar relasi-relasi pragmatis dengan gerakan-gerakan Islamisme maupun pos-Islamisme. Dukungan taktis mereka, baik sebagai bagian dari oposisi maupun negara, bergantung pada perolehan-perolehan segera yang mereka terima. Sebaliknya, kelompok miskin biasanya tetap asyik dengan perjuangan hidup sehari-hari untuk *survive* dan pengembangan diri. Hal ini menegaskan fakta bahwa kelompok miskin tidak mungkin mampu bersifat ideologis; kehidupan yang sulit memaksa mereka menganut strategi yang berarti dan dapat dikelola sehingga menghasilkan perolehan langsung. Politik pragmatis ini menentang asumsi yang melihat kelompok miskin urban sebagai pertanda sentimen anti demokratis populis di dunia muslim, walaupun, lebih dari sekadar berjuang untuk demokrasi, kelompok miskin masih harus bertarung melawan kelas politik, lapisan kelas menengah, intelektual, dan mahasiswa.

Tetapi, mengapa dua bangsa muslim ini mengalami dua tipe gerakan sosio-religius berbeda—yang satu cenderung pada politik demokratis dan negara sekuler, dan yang lain condong pada

nasionalis-agamis dan pemerintahan moralis? Lebih dari sekadar mereduksi penjelasan perbedaan-perbedaan doktrin antara Sunni dan Syi'ah atau dalam budaya politik, logikanya harus dibaca akibat-akibat yang akan muncul dari penggunaan "revolusi" vs "gerakan sosial"—ternyata bahwa Iran mengalami revolusi Islam tanpa sebuah gerakan Islam, sementara Mesir mengembangkan sebuah gerakan Islamisme tanpa sebuah revolusi.

Revolusi berarti perubahan yang luar biasa istimewa, peristiwa langka dari visi utopis dan ukuran-ukuran ekstrem, yang diikuti dengan kontestasi dan kompromi untuk menggabungkan cita-cita utopis dengan realitas yang keras sehingga membawa pada perbedaan yang menggelora baik dari kelompok revolusioner maupun para penentangnya. Revolusi Islam terlibat secara aneh: ideologi agama dan rezim moralis secara paradoks memerintah suatu masyarakat modern melalui sebuah negara modern. Walaupun revolusi Islam menyebabkan keragaman dan perbedaan di dalam negeri, ia menginspirasi gerakan-gerakan Islamisme di sekitar dunia muslim, termasuk Mesir. Paradoks-paradoks revolusi Iran dan negara Islam melahirkan, dalam dua dekade, gerakan-gerakan pos-Islamisme dalam jangkauan luas yang bertujuan menggeser Islamisme sebagai proyek politik. Sebaliknya, di Mesir di mana revolusi Islam gagal membangun jati diri, Islamisme justru tumbuh dalam bentuk gerakan sosial untuk mencetuskan sebuah perubahan fundamental di masyarakat melalui dakwah dan kerja perhimpunan. Dengan sebuah visi moral konservatif, bahasa populis, kecenderungan patriarki, dan penganut kitab suci, gerakan ini terus berjuang melakukan Islamisasi, baik pada masyarakat maupun negara. Singkatnya, Islamisme Mesir bercita-cita pada apa yang oleh pos-Islamisme Iran justru tengah diperjuangkan untuk ditinggalkan.

Tentunya, negara tetap berada dalam proses dan perjuangan yang kompleks ini. Perjuangan sosial di Iran memperdalam pem-

bagian antara pos-Islamisme yang sedang bersinar dan mengikis trend Islamisme, sementara Islamisme Mesir mengintensifkan ketegangan antara sensibilitas keagamaan dan sekuler, yang akhirnya membawa pada entitas silang yang tumbuh dalam sebuah negara "sekuler-religius." Pada saat yang sama, ketegangan antara "rezim" dan "negara" juga meningkat. Rezim mewakili ideologi, struktur, dan mode penguasaan para elite politik, yang memerintah melalui "negara"—lembaga yang mengorganisir, mengawasi, dan mengatur masyarakat secara nasional. Logika dan bentuk perintah yang mengatur negara berbenturan dengan kelompok rezim ini. Memang, oposisi utama rezim Islam di Iran berasal dari institusi negara (birokrasi, bank sentral, aparat perencanaan, dan sebagainya) yang ingin menegaskan logika sekuler, rasional, dan modernis, meskipun ketidakcocokan dua hal tersebut nantinya runtuh. Dalam model yang agak mirip, beberapa lembaga negara Mesir seperti al-Azhar, kejaksaan, dan dewan perwakilan (legislator), bentrok dengan rezim Mubarak, yang terikat pada standar dan pengecualian sekuler internasional.

Hasil konflik dan negosiasi ini adalah sebuah penggabungan yang ironis antara Iran dan Mesir. Sementara rezim sekuler Mesir berupaya memegang sensibilitas Islam, negara Islam Iran bergerak menuju pencarian sekuler. Namun, kedua negara mempertahankan semua kontrol politik kekuasaannya. Di Iran, Islamisme konservatif menghentikan laju reformisme sambil sedikit demi sedikit membuat kelonggaran. Dan negara Mesir dengan aspek yang sesuai dengan keberagamaan konservatif dan sentimen nasionalis menjalani sebuah "revolusi pasif" Islam, semacam restorasi keagamaan terorganisir yang mana negara, sebagai target perubahan, sukses dalam mempertahankan kekuasaan. Walaupun gerakan Kifaya menunjuk beberapa perubahan iklim politik dan wacana keagamaan, struktur politik di Mesir tetap otoriter, pemikiran keagamaan secara luas stagnan dan eksklusif, dan

menyisakan nativisme kelas politik. Hanya sedikit prestasi gerakan di Mesir yang menyerupai perlintasan pos-Islamisme Iran.

Pioner pos-Islamisme Iran memiliki perspektif yang luas dan hasil yang cukup memuaskan. Ia lahir dari sebuah bangsa yang telah mengalami negara Islam pertama di masa modern. Pergerakannya membuat langkah-langkah besar dalam mempopulerkan cita-cita pluralisme, pemerintahan anti kekerasan dan demokratis; ia mentransformasi pemikiran keagamaan dan bergerak naik ke kekuasaan dengan mengambil alih lembaga eksekutif dan legislatif. Namun, kehadirannya selama dekade panjang masyarakat sipil dan negara, telah membuat gerakan pos-Islamisme Iran dipaksa mundur oleh faksi Islamisme konservatif. Parlemen kelompok reformis dibikin tidak berdaya, pers ditutup, aktivis ditahan, dan presiden mereka tidak tertolong. Melewati fase ketiga reformasi demokratis yang dibayangkan oleh kelompok pos-Islamisme (di antaranya menyetujui pendirian lembaga-lembaga swasta; mengembangkan penafsiran demokratis terhadap konstitusi; dan akhirnya mengubah konstitusi dari pemerintah demokratis yang belum berpengalaman), pemerintahan reformasi ini sempat mengalami masa stagnan.[9] Banyak pengamat pribumi mengatributkan sumber konflik pada benturan antara "tradisi" (yang diwakili oleh kelompok Islamisme konservatif) dan "modernitas" (yang dipelopori oleh para reformer pos-Islamisme), dan seolah-olah memegangi kekuasaan atas nama "nilai-nilai keagamaan" kurang memainkan peran.

Sebagaimana pos-Islamisme Iran gagal melakukan demokratisasi dan "sekularisasi" secara penuh di negara Iran, gerakan Islamisme Mesir gagal pula untuk "mengislamisasi" secara penuh negara Mesir. Kedua gerakan menemui rintangan yang serius

---

[9] Tiga fase transisi demokratis di Iran diformulasikan oleh 'Alavita-bar, "Guzar bi Mardum-salari dar Seh Gam."

dalam mentransformasi pemerintahan, meskipun dengan kekuatan sosial yang kuat. Rezim di Mesir berusaha menundukkan kelompok Islamisme radikal dan mengekang kelompok Ikhwanul Muslimin gradualis, sambil mencoba memproyeksikan dirinya sebagai sebuah negara yang terikat pada sensibilitas negara. Gerakan Islamisme gagal mengubah pemerintahan bukan karena Islamisme Mesir sendiri adalah tidak demokratis, yang memang tidak, melainkan lebih disebabkan negara tidak mentolerir setiap oposisi yang kuat, baik demokratis maupun tidak, Islami maupun sekuler. Dengan kata lain, kebuntuan politik kedua negara disebabkan kurang maksimalnya peran agama dan lebih berfungsi sebagai rintangan struktural dan kepentingan jangka panjang para elite penguasa.

GERAKAN SOSIAL DAN PERUBAHAN POLITIK

Lalu seluas apa gerakan-gerakan sosial di Timur Tengah bisa mengubah *status-quo* politik tanpa mengambil jalan revolusi yang keras? Perdebatan tentang gerakan-gerakan sosial umumnya berputar-putar pada pelaksanaan mobilisasi sosial, di seputar bagaimana gerakan-gerakan tersebut dibuat. Beberapa analisis tentang hubungan antara gerakan sosial dengan perubahan sosio-politik melampaui apa yang aksi-aksi protes mungkin perlukan dalam represi maupun reformasi.[10] Secara lebih signifikan, kurangnya perhatian terhadap kesalingbergantungan antara aktivisme gerakan sosial dan kekuasaan negara.[11] Orientasi "Barat sentris"

[10] Lihat, umpamanya, Tarrow, *Power in Movement*. Lihat juga Giugni, "Was It Worth the Effort?"; Giugni, MacAdam, dan Tilly, *From Contention to Democracy*.

[11] Baru akhir 2003 ini perlakuan untuk memperluas buku itu muncul. Lihat Goldstone, *States, Parties and Social Movements*. Tarrow, *Power in Movements*, dan Della Porta and Diani, *Social Movements*, benar-benar mengangkat isu ini, tetapi diskusi-diskusinya tidak pergi jauh melampaui gagasan-gagasan kooptasi atau represi.

yang ada dalam teori gerakan sosial, yang berakar dalam struktur demokratis masyarakat Barat, memperlakukan gerakan-gerakan sosial sebagai semata-mata kelengkapan *civil society*, di mana protes-protes kolektif, lobi, dan tekanan digunakan untuk menguatkan suatu perubahan. Umumnya, negara dengan kekuatan pemaksanya kurang memiliki arti. Pada saat yang sama, pemahaman "desentralisasi" kekuasaan, meskipun berarti, secara drastis telah menurunkan perhatian kita pada kekuasaan negara sebagai sebuah media kunci dari transformasi sosial dan politik. Bagi para pemikir, seperti Alberto Melucci dan Manuel Castells, umpamanya, gerakan-gerakan sosial baru (feminis atau environmentalis) tidaklah melawan kekuatan dominan, tetapi lebih pada "kode-kode dominan," yang secara prinsip tidak ada seorang pun tahu di mana letak kekuasaan, atau sebab ia secara keseluruhan menyebar.[12] Foucault, salah satu di antaranya, adalah benar dalam menuntut bahwa mengubah kekuasaan negara mungkin tidak membawa pada transformasi di area-area kehidupan sosial lain seperti keluarga, tempat kerja, atau relasi gender,[13] tetapi seharusnya negara tidak memainkan peran lemah dan berada di barisan depan sebuah gerakan sosial. Pada saat yang sama, perspektif Marxis liberal maupun ortodoks kurang menawarkan bantuan, sejak mereka menganggap negara sebagai institusi netral ataupun koheren yang mewakili kepentingan publik (sebuah pandangan liberal), atau sebagai organ eksekutif dari kelas berkuasa" yang tidak dapat menang tanpa sebuah revolusi keras (sebuah pandangan Marxis ortodoks). Ajaran instruktif Joel Migdal bahwa "praktik-praktik" aktual negara adalah berbeda dari, memang lebih terbatas daripada, suara-suara koherensi sesungguhnya dan "citra" yang mengendalikannya, sayangnya, kurang memenuhi apa yang

[12] Lihat Melucci, "A Strange Kind of Newness," and his *Challenging Codes*. Lihat juga Castells, *The Power of Identity*, hlm. 359—60.

[13] Foucault, *Knowledge/Power*, hlm. 55—62.

dimaksudkan perjuangan yang bertujuan pada perubahan kekuasaan.[14]

Mungkin persepsi Gramsci tentang negara sebagai kesatuan dari persetujuan dan koersif, penolakan terhadap pemisahan antara masyarakat sipil dan negaranya, dan gagasan-gagasannya tentang "perang posisi" dan "revolusi pasif" mungkin menandai sebuah jalan keluar. "Perang posisi" menggambarkan sebuah strategi subaltern (suara terwakili) untuk membangun hegemoni masyarakat—yakni untuk memenangkan hati dan pikiran mayoritas masyarakat dengan sungguh-sungguh bekerja untuk menangkap parit perlindungan dari masyarakat sipil dengan tujuan untuk mengepung negara. "Revolusi pasif" adalah strategi para elite politik untuk mencegah gerakan-gerakan sosial dengan penyesuaian terhadap maksud mereka, supaya negara, target sebenarnya dari perubahan, bertanggungjawab atas proses tersebut. Meskipun ia melepaskan beberapa tingkat reformasi, "revolusi pasif" tentunya bermaksud melakukan demobilisasi aktor-aktor sosial. Perspektif Gramsci dapat membantu kita mengeksplorasi bagaimana proses masyarakat, gerakan-gerakan sosial, serta aktivisme dalam kehidupan sehari-hari, dapat menyumbangkan terjadinya pemodelan kembali institusi-institusi dan norma-norma negara.

Mengambil pelajaran dari pengalaman Iran dan Mesir, saya berpendapat bahwa gerakan-gerakan dengan banyak tujuan, seperti Islamisme dan pos-Islamisme, menghidupkan perubahan dalam empat domain. Upaya yang paling umum dari gerakan sosial adalah menekan para oposan atau penguasa untuk memenuhi tuntutan-tuntutan sosial.[15] Hal ini terjadi melalui mobilisasi,

---

[14] Migdal, *State in Society*.

[15] Hal ini yang sosiolog Polandia Piotr Sztompka sebut "manifest change"; lihat Sztompka, *Sociology of Social Change*, hlm. 274—96.

gangguan yang mengancam, atau munculnya ketidakmenentuan.[16] Umpamanya, kampanye Islamisme di Mesir memaksa pemerintah menghalangi banyak publikasi liberal, menyiksa para penulis, dan melarang perfilman. Kedua, bahkan apabila gerakan-gerakan sosial tidak terlibat dalam kampanye politik, mereka mungkin masih terlibat dalam apa yang Melucci sebut "produksi budaya."[17] Pelaksanaan sebuah gerakan sosial sendiri merupakan sebuah perubahan dalam dirinya, sejak ia melibatkan penciptaan formasi, kelompok, jaringan, dan hubungan sosial baru. "Efek-efek animasinya," dengan menguatkan dan memperbanyak relasi-relasi dan institusi-institusi alternatif ini, mempertinggi produksi-produksi budaya dengan sistem-sistem nilai, norma-norma, perilaku, simbol-simbol, dan wacana yang berbeda. Proses membangun "hegemoni" ini terungkap dalam upaya memproduksi cara-cara alternatif untuk menjadi dan melakukan sesuatu. Islamisme menunjukkan sebuah contoh yang paling hidup dari sebuah pencarian moral dan intelektual masyarakat sipil, terutama dalam arah konservatif, melalui bisnis, pendidikan, moralitas, gaya, perkawinan, asosiasi-asosiasi sosial, dan sebuah "model pembangunan" yang Islami."

Ketiga, gerakan sosial juga menyebabkan terjadinya perubahan dengan model aksi yang dijalankan berada pada garis pemisah antara negara dan masyarakat sipil—dalam institusi pendidikan, kejaksaan, media, dan lainnya. Di awal 1990-an, Islamisme Mesir berhasil menembus sistem pendidikan nasional, mempengaruhi pembuat kebijakan, guru, dan terutama mahasiswa melalui kuliah-kuliah pelatihan guru. Jaksa-jaksa Islamisme, sering muncul dalam pakaian tradisional, atau jubah, mendukung hukum

---

[16] Tarrow, *Power in Movement*.

[17] Melucci, *Nomads of the Present*, hlm. 60. "Produksi budaya"-nya Melucci secara kasar adalah apa yang Sztompka sebut "perubahan laten"; lihat Sztompka, *Sociology of Social Change*.

Islam, menghukum individu-individu sekuler sementara mendukung perkara-perkara hukum yang berorientasi Islam. Bahkan polisi dan militer tidak lepas dari pengaruh mereka. Akhirnya, gerakan sosial apabila ditolerir oleh rezim-rezim *incumbent*, akan mampu menangkap segmen-segmen kekuatan pemerintah melalui alat-alat pemilihan rutin. Kasus-kasus Partai Rifah Turki dan pemerintah reformasi Iran hanyalah dua contoh terakhir. Kedua gerakan ini berjuang membentuk pemerintahan yang diakui.

Namun begitu, kemampuan gerakan sosial untuk secara efektif berbagi kekuatan politik bergantung pada pemeliharaan dukungan masyarakat. Tidak seperti negara-negara otoriter, yang mengandalkan kekuatan-kekuatan memaksa, gerakan-gerakan sosial bergantung hanya pada kapasitas mereka dalam memobilisasi basis sosial; tanpa ini, gerakan sosial akan hilang. Tantangan terbesar suatu gerakan sosial adalah bagaimana mempertahankan karakter gerakan dan pada saat bersamaan mendesak kekuasaan pemerintah. Sementara *sharing* kekuasaan dengan negara memungkinkan gerakan sosial mentransformasi beberapa ide menjadi kebijakan publik, terjadi kegagalan dalam pelaksanaannya, walaupun karena sabotase penentangnya, akan merusak basis dukungan, dan kemudian membuat mereka tidak berdaya. Yang pertama dan terutama, tampaknya, gerakan-gerakan sosial perlu membangun pondasi institusional ke dalam struktur masyarakat—sesuatu yang gagal dilakukan oleh gerakan reformasi Iran, tetapi IM Mesir berhasil melaksanakan. Bukan hanya karena basis sosial masyarakat yang solid bisa memaksa para oposan dan negara menjalankan reformasi politik, melainkan ia juga bisa melindungi pergerakan dari represi dan memastikan kebangkitan kembali dan menjaga kontinuitas bahkan setelah periode yang cenderung menurun. Gerakan demokrasi harus memperhatikan dimensi ekonomi apabila menghendaki dukungan rakyat. Masyarakat mungkin lebih memilih diktator yang populis yang mampu mem-

bawa pada kesejahteraan daripada sekadar janji-janji masa depan yang demokratis. Dalam sebuah survei PBB terhadap masyarakat Amerika Latin didapati bahwa "mayoritas masyarakat akan memilih seorang diktator lebih dari seorang pemimpin terpilih apabila ia memberikan keuntungan ekonomi," hal ini mengindikasikan betapa tinggi posibilitas "pelarian dari kebebasan" yang bisa terjadi.[18]

Juga, pertanyaan-pertanyaan penting masih tersisa: Sekuat apa mobilisasi gerakan sosial mendorong perubahan politik dan struktur yang dimaksudkan? Seberapa jauh negara bisa mengakomodir proyek-proyek radikal dari lawan-lawan pergerakan sosial? Dan seberapa jauh pencarian gerakan pada masyarakat sipil dan pelanggaran batas ke dalam aparat politik dapat berjalan? Para ilmuwan politik telah berbicara tentang kemungkinan adanya kesepakatan politik di mana elite berkuasa dan pihak oposisi sampai pada suatu komitmen untuk membentuk sebuah rezim baru. Di Cili dan Spanyol, transisi dari kediktatoran militer menuju demokrasi terjadi melalui sebuah perjanjian demikian ini. Pada sisi lain, reformasi politik dapat terjadi ketika kelompok-kelompok berkuasa, yang diramu dengan tekanan masyarakat dan elite (dan mungkin oleh desakan internasional atau krisis ekonomi) melihat kompromi sebagai satu-satunya pilihan mereka. Reformasi demikian ini, atau "revolution," sebagaimana Kis menyebutnya, mencirikan transisi bangsa Polandia dan Hongaria pada demokrasi.[19] Di Meksiko, gerakan demokrasi (yang terdiri dari mahasiswa, petani, dan organisasi-organisasi pekerja) melakukan kampanye panjang yang memaksa negara menjalani transisi demokrasi di tahun 1990-an.[20]

---

18 Forero, "Latin America Graft and Poverty."

19 Kis, "Between Reform and Revolution."

20 Cadena-Roa, "State Pacts, Elites."

KISAH DI TIMUR TENGAH

Pengalaman Timur Tengah adalah contoh yang sangat berbeda. Rezim-rezimnya terlalu resisten pada perubahan politik, sementara gerakan demokrasi terlalu lemah untuk mendorongnya. Perbedaan pendapat menjadi barang langka atau masyarakat secara inheren tidak peduli pada demokrasi. Melihat kembali sejarah akhir-akhir ini, seseorang akan terkena dampak meluasnya gerakan-gerakan massal yang muncul di Siria, Irak, Jordan, dan Lebanon selama akhir 1950-an, setelah Nasser menasionalisasi Terusan Suez.[21]

Kegagalan agresi tiga sekutu (Inggris, Prancis, dan Israel) pada bulan Oktober 1956 untuk mengklaim kembali penguasaan atas Terusan Suez menyebabkan tercurahnya protes massal negara-negara Arab untuk mendukung Mesir. Walaupun tahun 1956 menjadi gerakan solidaritas utama pan-Arab yang terakhir hingga gelombang dukungan pro-Palestina tahun 2002, protes-protes sosial para pekerja, para artis, perempuan, dan mahasiswa untuk pembangunan sosial domestik, hak-hak warga negara, dan partisipasi politik telah menjadi benar-benar penting. Gerakan-gerakan buruh di Lebanon, Siria, Mesir, Yaman, dan Maroko telah membawa serangan dan protes-protes jalanan atas isu-isu ekonomi ataupun politik. Sejak tahun 1980-an, selama era program-program penyesuaian struktural yang direkomendasi IMF, perhimpunan-perhimpunan buruh Arab telah mencoba melawan pembatalan-pembatalan dari subsidi komoditi konsumen, naiknya harga, diskon-diskon pembayaran, dan pemberhentian-pemberhentian sementara. Walaupun tidak ada serangan dan represi dari aktivis, pemogokan kerja telah terjadi. Kekhawatiran terhadap perlawanan massal telah sering menekan pemerintah, seperti yang

---

[21] Tulisan-tulisan ini dengan mendasar membawa pada Bayat, "The 'Street' and the Politics of Dissent."

terjadi di Mesir, Jordan, Maroko, untuk menunda program-program penyesuaian struktural atau menahan kebijakan-kebijakan sosial tertentu. Masyarakat awam telah merespon secara radikal terhadap pelanggaran kontrak-kontrak sosial tradisional. Protes-protes massif di Maroko, Tunisia, Sudan, Lebanon, Algeria, dan Mesir selama tahun 1980-an mengirim pesan-pesan yang kuat kepada rezim-rezim penguasa. Walaupun perubahan struktural telah terjadi sejak tahun 1980-an, seperti pembatasan pengembangan sektor pertanian, tumbuhnya sektor informal, fragmentasi buruh, dan perkembangan LSM, telah secara signifikan menghapus mobilisasi berdasar kelas, protes-protes jalanan tumbuh subur ketika kesempatan muncul. Memang, sejak awal 2000, mobilisasi massa untuk mendukung masyarakat Palestina dan Irak menjadi sangat menonjol. Tahun 2002, ratusan ribu demonstran bergerak di Yaman, Irak, Khartoum, Rabat, Bahrain, dan Damaskus melawan serangan Amerika atas Irak. Untuk beberapa saat, negara kehilangan kontrol ketatnya atas aksi "jalanan," di mana kelompok-kelompok oposisi vokal secara publik menjadi berlipat ganda.

Namun, perjuangan yang dibawa oleh kelas-kelas politik ini diarahkan utamanya terhadap musuh-musuh asing (Israel dan Amerika), yang dengan diam-diam dan berhati-hati memberi dukungan kepada negara-negara di mana perjuangan itu terjadi, daripada melawan pemerintahan represif dari negara-negara tersebut. Apabila ada kampanye-kampanye melawan rezim otoriter telah terkooptasi oleh sentimen nativis-nasionalis yang kuat, politik massa demikian dapat dengan mudah terbawa oleh para penghasut yang membingungkan atau kelompok populis penguasa.[22] Kebajikan tidak terletak dalam politik massa, tetapi

[22] Hal ini tidak mengimplikasikan bahwa "civil society" tengah hilang dalam masyarakat muslim Timur Tengah, atau bahwa masyarakat telah menjadi pasif dalam sudut pandang pergantian struktur kekuasan baru. Saya telah gambarkan mode alternatif tentang mobilisasi di dunia Arab, dalam *ibid*.

dalam gerakan-gerakan sosial yang tabah sehingga berpotensi mendorong perubahan sistematis, dan anggotanya termotivasi bukan oleh ikatan-ikatan emosi atau kefanatikan ideologis, melainkanoleh kepentingan umum dan aksi-aksi pergerakan.

Di Iran dan Mesir, gerakan sosial berhasil memenangi hati dan pikiran mayoritas rakyat dan bahkan berhasil menekan pemerintah untuk mengubah beberapa kebijakan, tetapi sayangnya mereka gagal untuk secara efektif mereformasi negara. Gerakan reformasi pos-Islamisme Iran menembus kepemerintahan hanya untuk menghadapi dilema klasik struktur kekuasan paralel yang mana kelompok Islamisme oposan telah mencoba menahan kemajuannya melalui kontrol mereka terhadap lembaga-lembaga koersif dan jaringan-jaringan ekonomi. Dan elite berkuasa Mesir terus menetralisir barisan depan Islamisme melalui represi, kekerasan, dan "revolusi pasif." Walaupun kedua gerakan ini meninggalkan karakternya, tetap saja keduanya dipaksa masuk ke pengasingan. Negara sekuler Mesir condong pada agama sementara negara agamis Iran menjadi lebih sekuler, tetapi dalam kedua kasus struktur kekuasaan pemerintah tetap utuh. Seolah-olah pemerintahan "sekuler-religius" telah menjadi perwujudan dari "revolusi pasif" yang dipersiapkan untuk bangsa-bangsa mayoritas muslim di Timur Tengah.

Tepatnya disebabkan oleh jalan buntu yang menjengkelkan, para aktor sosial memilih intervensi asing sebagai satu-satunya jalan yang memungkinkan untuk menghapus rezim-rezim otokratis yang kaku dan untuk "mempraktikkan demokrasi." "Pembasmian" Taliban di Afganistan dan penyingkiran singkat Amerika-Inggris terhadap rezim Ba'ath di Irak berharap usaha-usaha tersebut akan menjadi lompatan awal pelaksanaan demokratisasi di Timur Tengah. Mereka sering membuat rujukan pada pengalaman demokratisasi Jerman dan Jepang setelah kekalahan mereka di Perang Dunia II, meskipun struktur sosial, ekonomi,

dan pengalaman perang negara-negara tersebut berbeda dengan yang ada di Timur Tengah. Bahkan "demokrasi paksaan" yang lebih mirip, seperti Filipina dan Korea, telah tercebur ke dalam kediktatoran menjelang tahun 1970-an. Mereka harus menunggu sampai tahun 1980-1990-an untuk melakukan gerakan-gerakan sosial domestik dalam menekan penguasa-penguasa demokratis yang telah tumbuh.[23]

Apabila ada intervensi asing di Timur Tengah maka secara historis ia bekerja melawan pemerintah demokratis dan bukan untuk mendukungnya. Kebanyakan kerajaan otokrasi, seperti Kerajaan Hasyimiyah Jordan dan Kerajaan Teluk Persia yang diciptakan oleh Inggris, yang juga mendukung Kolonel Qadafi dan Raja Idris di Libia, keduanya terus membangun pemerintahan otokrasi. Amerika dan Inggris secara aktif mendukung kediktatoran Shah di Iran setelah membantu menyingkirkan pemerintahan demokratis Muhammad Musaddiq tahun 1950-an. Rezim Ba'ath Irak mendapatkan dukungan Amerika dan Inggris, sebagaimana sebagian besar rezim berkuasa sekarang ini di daerah ini: Saudi Arabia dan kerajaan-kerajaan syaikh yang kaya minyak, Jordan, Turki, Raja Maroko, dan Mubarak Mesir. Bahkan Taliban pernah mendapatkan dukungan Amerika ketika UNOCAL ingin membangun jaringan pipa gas melalui Afganistan.

Uraian di atas bukan untuk menghapus kemungkinan setiap intervensi internasional, atau solidaritas, dan dukungan (apakah berasal dari negara atau organisasi-organisasi masyarakat sipil) untuk proyek perubahan politik.[24] Tujuannya adalah lebih mengeksplorasi bagaimana mengelola dukungan asing. Tidak diragukan "demokrasi dengan penaklukan" adalah berbeda dari tekanan

[23] Grugel, *Democratization*, hlm. 42—43.

[24] Buku bagus lain dari Mahmood Mamdani, *Good Muslims, Bad Muslims*, menolak setiap jenis intervensi asing.

multilateral internasional pada negara-negara represif, ketika digagas dalam kaitannya dengan gerakan-gerakan pro demokrasi *endogenus* di daerah ini dan menarik konsensus internasional. Ia mungkin mengambil bentuk lembaga-lembaga internasional atau negara-negara asing yang berdasar hubungan diplomatik dan ekonomi atas alasan, umpamanya, penegakan HAM. Kasus apartheid di Afrika Selatan adalah satu contoh yang jelas. Tekanan politik dan ekonomi Eropa Demokratis atas kediktatoran negara-negara di Selatan (Yunani, Portugis, dan Spanyol) memainkan sebuah peran positif. Bahkan Turki di bawah "pemerintahan Islam" Recep Tayyip Endorgan "telah menarik Turki lebih jauh kepada demokrasi dari pergerakan seperempat abad sebelumnya."[25] Ia telah melewati hukum-hukum yang telah mengabolisi hukuman mati, mengakhiri daerah kekuasaan militer, menghilangkan pengekangan atas kebebasan berbicara, membawa budget militer di bawah kontrol sipil, memberikan kewenangan penyiaran berbahasa Kurdi, menurunkan ketegangan antara Turki dan Yunani.[26] Perkembangan-perkembangan ini paling tidak sebagian merupakan respons atas tuntutan Uni Eropa sebagai pertukaran untuk mempertimbangkan keanggotaan Turki.

Sebaliknya, pendudukan dan perang militer, bahkan apabila dilakukan atas nama "pembebasan," bukan hanya amoral (sebab keduanya mensyaratkan dominasi, mengorbankan masyarakat tidak berdosa, menimbulkan kerusakan, dan melanggar konsensus internasional); melainkan juga tidak mungkin sukses. Ide "pergantian rezim" diakarkan pada asumsi palsu, menggunakan demokrasi sebagai nilai paling mulia dengan membenarkan konsekuensi-konsekuensi dan kekerasan-kekerasan drastis. Pengalaman Irak mendukung penilaian ini. Dalam tahun pertama

---

[25] Kinzer, "Will Turkey Make It?"

[26] *Ibid.*

saja, pendudukan Inggris-Amerika dilaporkan mengorbankan 100.000 orang meninggal, kehilangan material yang amat besar, dan kerusakan infrastruktur bagi bangsa Irak. Banyak orang mempertanyakan apakah "penggantian rezim" merupakan ide yang bermanfaat. Di samping itu, paling tidak di Timur Tengah, walaupun masyarakat menginginkan pemerintahan dan partisipasi demokratis,[27] mereka tidak mungkin menganutnya apabila harus dengan mengorbankan kehormatan mereka. Barisan tentara Amerika mondar-mandir di jalanan Arab, meski dengan atas nama "kebebasan," tetapi mengorbankan kehormatan nasional Arab. Ia sering membelokkan masyarakat pada nativisme atau membuat mereka rentan terhadap manipulasi yang menghasut dari kelompok populis untuk membenci orang asing (xenophobia) dan menentang cita-cita demokrasi dan asosiasi-asosiasi kosmopolit. Memang, pendudukan yang berlanjut Israel atas tanah Palestina telah memainkan peran destruktif sehingga menumbuhkan perasaan anti demokratis di dunia Arab. Invasi Amerika terhadap Irak menguatkan kembali perasaan ini. Tanda-tandanya adalah bahwa masa depan Irak akan terkotori oleh konflik sektarian ataupun negara otoriter yang *sentralized*, apabila gerakan warganegara yang menasional untuk demokrasi tidak muncul dari bawah. Bahkan seorang penasehat senior dari otoritas pendudukan di Baghdad telah mengakui bahwa pendudukan koalisi telah memperburuk prospek jangka panjang demokrasi di Irak.[28]

---

[27] *The World Value Suvey* (WVS) yang dilakukan antara tahun 1999-2002 di Algeria, Mesir, Jordan, dan Maroko menemukan bahwa lebih 90 persen responden percaya bahwa meskipun dengan permasalahannya, demokrasi masih merupakan bentuk terbaik dari pemerintahan; dikutip dalam Tessler and Gao, "Gauging Arab Support for Democracy."

[28] Lihat Diamond, "What Went Wrong in Iraq."

POLITIKKEHADIRAN

Mayoritas muslim di daerah ini menghadapi rezim-rezim berkuasa dan oposisi Islamisme pada satu sisi, yang mana keduanya cenderung memaksakan kontrol sosial atas nama bangsa dan agama; dan intervensi dan pendudukan asing yang mencolok atas nama demokrasi pada sisi yang lain. Apabila "demokrasi melalui penaklukan" tidak menjadi pilihan, dan apabila negara-negara berkuasa membangun demokrasi tanpa melalui gerakan-gerakan yang terorganisir, lalu strategi apa yang bisa warga masyarakat awam kejar? Apakah jawabannya, sebagaimana diusulkan oleh beberapa orang, terletak dalam revolusi populer yang keras dan cepat untuk menggulingkan pemerintahan berkuasa?

Masalah ini tidaklah sesederhana kelihatannya. Pertama, ada asumsi bahwa revolusi tidak bisa direncanakan. Walaupun revolusi memerlukan pengarahan dan persiapan, tetapi revolusi tidak perlu mencapai hasil sebagaimana ditargetkan sebelumnya. Ia lebih sering mengikuti logika misteriusnya sendiri, yang bercampur sangat kompleks dari faktor-faktor struktural, internasional, kebetulan, dan psikologis. Kita sering menganalisis revolusi dalam retrospeksi, jarang menggunakan dalam kerangka hal-hal yang diharapkan dan diinginkan. Karena revolusi tidak pernah bisa diprediksikan. Kedua, kebanyakan orang tidak menginginkan terlibat dalam strategi revolusi yang keras. Individu sering mengekspresikan sinisme terhadap penggunaan revolusi yang hasilnya tidak dapat mereka ramalkan. Paling banyak, mereka ingin tetap menjadi "pengendara bebas," yang menginginkan orang lain membawa serta mereka dalam kepentingannya. Ketiga, apakah revolusi memang benar-benar diinginkan? Orang-orang yang pernah mengalaminya biasanya mengidentifikasi revolusi yang keras dengan kekacauan, destruksi, dan ketidakmenentuan yang luar biasa. Lagi pula, tidak ada jaminan bahwa tatanan demokrasi akan mengikuti perubahan pascarevolusi. Akhirnya, sekiranya revolusi

dikehendaki dan dapat direncanakan, maka apa kaitannya dengan orang-orang di bawah pemerintahan sementara itu? Apa pilihan yang mereka punya dalam menghadapi institusi dan struktur menindas apabila mereka juga menginginkan menghindari strategi-strategi kekerasan?

Beberapa mungkin memilih terlibat atau "setia" dengan bergabung pada arus-arus utama. Sementara yang lain, di samping tidak mengakui status quo, tetapi mungkin juga tidak mau terlibat langsung, menyerahkan suara mereka dan sekaligus keluar dari panggung politik sambil berharap bahwa hal-hal akan berubah entah dengan cara bagaimana pada suatu hari nanti. Juga mungkin di antaranya memilih mengungkapkan pendirian mereka secara lantang dan jelas, sekalipun akan berarti tetap berada dalam posisi pinggiran—vokal tetapi marginal, atau lebih buruk lagi, tidak relevan. Kedua hal ini secara ekstrem memang eksis dan hadir dengan kuat di tengah masyarakat, asal tidak menyimpang dari tujuan, bisa menjadi efektif. Lebih tepatnya, saya merujuk pada seni kehadiran yang halus di lingkungan yang keras, kemampuan menciptakan ruang sosial di mana individu-individu yang menolak keluar dapat memperbaiki persoalan-persoalan HAM, kesetaraan, dan keadilan, dan bahkan ketika berada dalam kondisi politik permusuhan. Inilah strategi yang sulit, sesuatu yang menuntut visi yang tajam, ketelitian, dan di atas semuanya adalah ketabahan dan kesabaran, dalam memegang sebagian besar janji. Perubahan signifikan di negeri-negeri muslim Timur Tengah mungkin akhirnya diuntungkan oleh strategi yang demikian ini.

Kehidupan publik dan aktivisme perempuan muslim Iran, seperti peraih Nobel Laureate Shirin Ebadi, mungkin bisa mengilustrasikan tentang seni kehadiran yang gigih. Ebadi menjadi jaksa muslim perempuan pertama di Iran; dia menjadi kepala kejaksaan tinggi kota Teheran hingga revolusi Islam terjadi, ketika dia terpaksa meletakkan jabatan dengan dasar bahwa Islam tidak meng-

izinkan perempuan untuk menjadi jaksa. Tetapi, dia dan sejumlah aktivis perempuan (baik agamis maupun sekuler) yang telah diberhentikan oleh rezim revolusi menolak untuk tetap diam; mereka melakukan aksi kampanye keras melalui penulisan, penalaran, penafsiran kembali teks-teks Islam, debat publik, dan lobi untuk membalikkan pemerintahan yang tidak adil sampai perempuan bisa kembali menjadi jaksa di dalam Republik Islam. Tetapi, perjuangan ini, yakni strategi ganda dari tidak diam dan tidak keras, tidak mungkin berhasil gemilang tanpa dukungan masyarakat luas untuk perubahan.

Ide bahwa perempuan muslim seharusnya diperbolehkan menjadi jaksa, hanyalah satu contoh perjuangan yang dilakukan untuk kesetaraan gender dalam Islam, yang telah memperoleh legitimasi publik yang besar melalui kampanye di akar rumput oleh para aktivis HAM serta laki-laki maupun perempuan biasa. Penuntutan ini lebih lanjut didasarkan dalam hasrat perempuan Iran secara umum untuk menegaskan kehadiran publik mereka di masyarakat, tidak perlu dengan melakukan aktivitas yang luar biasa, seperti terlibat dalam perdebatan politik, tetapi melalui praktik-praktik kehidupan sehari-hari, seperti bekerja di luar rumah, mengejar pendidikan tinggi, berolahraga, menampilkan seni dan musik, bepergian, dan melakukan transaksi perbankan sebagaimana suami-suami mereka. Praktik-praktik biasa ini, yang pernah terjadi di publik secara umum, mampu mengurangi hierarki gender di masyarakat serta memasukkan pengaruh logika berpikir mereka pada lembaga-lembaga politik, hukum, dan ekonomi negara.

Dapat dipahami, mereformasi negara berkuasa memerlukan perjuangan yang berbeda dan sulit, signifikansi dan kesulitan yang pernah saya rasakan. Namun begitu, perubahan masyarakat demokratis tetap sangat diperlukan untuk reformasi demokrasi yang berarti dan berkelanjutan dari negeri ini. Perubahan dalam

sensibilitas masyarakat merupakan prasyarat untuk transformasi demokratis lebib lanjut. Sementara perubaban sosial mungkin terjadi sebagian sebagai hasil yang tidak dimaksudkan dari proses-proses struktural, seperti migrasi, urbanisasi, pergeseran demografi, atau sebuab peningkatan melek buruf, di samping juga sebagian basil dari faktor-faktor global dan pertukaran ide, informasi, dan model. Tetapi elemen terpenting reformasi demokrasi adalab kewarganegaraan yang aktif: sebuah kebadiran yang berkelanjutan dari individu, kelompok, gerakan-gerakan dalam setiap ruang sosial yang ada, baik institusional maupun informal, kolektif ataupun individual, di mana mereka menegaskan bak-hak mereka dan memenubi tanggungjawab mereka. Tepatnya, karena di tempat-tempat demikian inilah ide-ide, praktik-praktik, dan politik alternatif dihasilkan. Seni kehadiran terutama sebagai penegasan kehendak kolektif sebagai ganti semua anomali, menghindarkan batasan-batasan, memanfaatkan apa yang mungkin, dan menemukan ruang-ruang baru di mana diri mereka bisa terdengar, dilihat, dan dirasakan. Rezim-rezim berkuasa mungkin bisa menekan gerakan-gerakan yang terorganisir ataupun kumpulan orang yang diam. Tetapi, mereka tidak mampu melumpubkan keseluruban masyarakat, massa dari warga negara biasa dalam kebidupan sebari-bari.

Saya melibat sebuab strategi di mana setiap kelompok sosial membangkitkan perubahan di masyarakat melalui kewarganegaraan yang aktif dalam domain-domain dekat mereka: anak-anak di rumab dan sekolah, mahasiswa di kampus-kampus, guru-guru di ruang kelas, para pekerja di toko-toko, para atlet di stadion, artis melalui seni mereka, para intelektual melalui media, perempuan, baik di rumab maupun di ruang publik. Mereka bukan saja menyuarakan klaim-klaim mereka, menyiarkan kekerasan dan pelanggaran yang dilakukan terbadap mereka, dan membuat mereka didengar, melainkan juga untuk mengambil tanggung

jawab untuk melampaui apa yang mereka lakukan. Sebuah rezim berkuasa tidak seharusnya menjadi alasan untuk tidak menghasilkan novel-novel yang cerdas, kerajinan yang halus, pemenangan kejuaraan, atlet-atlet kelas dunia, guru-guru yang berdedikasi, atau sebuah industri film global. Keunggulan adalah kekuatan; merupakan identitas. Melalui seni kehadiran, saya membayangkan jalan di mana masyarakat, melalui praktik-praktik kehidupan sehari-hari, mungkin meregenerasi dirinya dengan memperkuat nilai-nilai yang mematahkan hati personalitas otoriter, melampaui para elitenya, dan menjadi kapabel untuk menguatkan sensibilitas kolektifnya terhadap negara dan pengikutnya. Warga negara yang diperlengkapi dengan seni kehadiran akan meruntuhkan pemerintahan otoriter, sejak negara memerintah bukan sebagai sebuah eksternalitas masyarakat, melainkan dengan menganyam logikanya—melalui norma-norma dan lembaga-lembaga, serta koersi (pemaksaan)—ke dalam struktur masyarakat. Tantangan pada norma-norma, lembaga-lembaga, dan logika kekuasaan ini sangatlah mungkin meruntuhkan sebuah "pemerintahan" negara. Dalam kaitan ini, perjuangan perempuan untuk melawan patriarki membuat interaksi kesehariannya menjadi kritis sebab patriarki inhern dalam persepsi dan praktik pemerintah berkuasa yang religius. Walaupun patriarki mensubordinasi kehadiran perempuan di ruang publik (misalnya, dengan membawa ketidak-setaraan gender ke dalam ruang publik), ia tidak bisa melarikan diri dari pengaruh kesetaraan peran publik perempuan yang meningkat. Ketika perempuan yang kuliah di perguruan tinggi melampui jumlah laki-laki, perempuan lebih mungkin menjadi profesional dan laki-laki terpaksa harus menerimanya, jika tidak menginternalisasinya. Pada gilirannya kondisi ini akan membuat perubahan signifikan berkenaan dengan keseimbangan kekuatan masyarakat.

Dengan seni kehadiran atau model kewarganegaraan aktif, saya tidak hendak memaksudkan dengan gerakan-gerakan sosial yang merambah atau mobilisasi kolektif untuk transformasi politik; dan tidak berniat mengistimewakan kewarganegaraan aktif individu di atas gerakan-gerakan yang lain; memang kewarganegaraan individu yang memiliki motivasi sangat mungkin merangkul dan memfasilitasi aksi kolektif terorganisir. Tetapi, saya juga ingin menyampaikan bahwa pemerintahan kuasa secara terus menerus menghalangi aksi-aksi kolektif dan gerakan-gerakan terorganisir, dan tidak realistis meng-harapkan suatu masyarakat sipil yang senantiasa dalam kondisi kuat, vital, dan bersemangat dalam perjuangan kolektif. Dengan demikian, suatu masyarakat dirangkum dari individu awam yang telah kecapekan, mengalami demoralisasi, dan hatinya terciutkan. Aktivisme, praktik-praktik luar biasa yang menghasilkan perubahan sosial, adalah alat para aktivis, untuk menguatkan sentimen kolektif ketika kesempatan ada. Maksudnya adalah bukan untuk mengulangi pernyataan signifikansi politik gerakan-gerakan yang suka berkonflik dalam membuat perubahan politik, atau untuk memainkan ke-butuhan mengobral kekuatan koersif negara. Tetapi, maksudnya adalah untuk menemukan dan mengenalkan ruang-ruang kewarganegaraan masyarakat melalui praktik-praktik kehidupan sehari-hari, melalui seni kehadiran, mungkin mengkondisikan kembali para elite politik yang mapan dan memodelkan kembali institusi-institusi negara ke dalam sensibilitas mereka.

Pemodelan kembali negara tidak hanya akibat dari kewarganegaraan aktif, inisiatif individu, dan pendidikan, tetapi yang lebih merambah lagi berasal dari pengaruh kuat jangka panjang aktivisme gerakan sosial. Melalui produksi budaya—mendirikan fakta-fakta sosial baru di permukaan, gaya-gaya hidup baru, mode-mode berpikir baru, berperilaku, bertindak—gerakan-gerakan dapat mengadaptasikan negara untuk trend-trend kemasyarakatan

baru. Umpamanya, untuk memperoleh legitimasi, pemerintah Mesir harus tunduk pada suara mayoritas (meskipun konservatif), kode, perilaku, dan lembaga yang hegemonik dari Islamisme Mesir. Dalam latar belakang yang berbeda, republik Islam ini mulai mengakui hasrat populer untuk sekularisasi, pemerintahan demokrasi, dan kebebasan sipil, sementara Iran masih belum mampu mengartikulasikan. Proses ini mem-butuhkan tenaga besar masyarakat untuk memengaruhi sosialisasi negara tentang negara. Ini berarti mengondisikan negara dan peng-ikutnya pada sensibilitas, cita-cita, dan harapan-harapan masyarakat. Sosialisasi negara sebetulnya merupakan kebalikan dari "kepemerintahan."[29]

Naif sekali untuk romantisasi "masyarakat" tetapi membiarkan kejahatan oleh negara. Hanya saja mungkin negara adalah operesif, masyarakat bisa terfragmentasi, terindividualkan, otoriter, dan eksploitatif. Para feminis telah lama mengambil isu "kemasyarakat-an" yang menempatkan patriarki dalam organisasi kehidupan rumah tangga dan keluarga, dalam hubungan privat, dalam sains dan teknologi, dan dalam bahasa setiap hari. Kita libat bagaimana masyarakat Mesir tahun 1990-an mendorong negara bukan dalam arah demokratis, melainkan konservatif. Secara umum, negara yang efektif adalab sangat diperlukan dalam mencegah penyalahgunaan masyarakat[30] maupun keruntuhan sosial dan disintegrasi. Singkatnya, mensosialisasikan pemerintah (negara) pada nilai-nilai demokratik mungkin tidak akan berbasil tanpa mempolitisasi masyarakat dalam sebuah arah demokratis. Jika tidak, suatu kewarganegaraan aktif dapat dengan mudah surut ke dalam kooptasi, konservatisme, orientasi pada daya tarik pasar,

---

[29] Foucault menggambarkan "kepemerintahan" dalam arti negara yang merencanakan mekanisme, metode, dan ide-ide melalui mana warga negara memerintah diri mereka sendiri sesuai dengan kepentingan-kepentingan dari orang-orang yang memerintah. Lihat Foucault, *Power*.

[30] Hal ini bergerak dari Hobbes hingga Marxis. Lihat Held, *States and Societies*.

individualisme egois, atau jaringan global konvensional yang merubahnya menjadi sebuah kekosongan kewarganegaraan dari sensitivitas dan aspirasi kolektif. Jadi, penting bagi warganegara aktif untuk berpikir dan bertindak secara politik, bahkan dalam sebuah ruang dekatnya sendiri, walaupun tujuannya mungkin tidak menjadi revolusi atau pergantian rezim; tapi tetap harus memperhatikan solidaritas, keadilan sosial, dan sebuah tatanan sosial inklusif.[31]

Penduduk yang aktif dalam hal ini tidak boleh picik, introvert, dan nativistik; ia harus bergabung dengan model kemanusiaan kosmopolit ketika berhubungan dengan aktivisme sipil global, dan untuk bekerja demi solidaritas. Orang-orang yang secara aktif hadir di negara muslim Timur Tengah tidak dapat mengharapkan persahabatan global apabila mereka tetap bodoh atau acuh tak acuh terhadap keadaan buruk mereka sendiri di pojok-pojok dunia lainnya—di Chiapas, Darfur, atau di dalam kota-kota di Barat. Atau juga mereka tidak mampu lagi bertahan menghadapi Barat walaupun andaikata ia merupakan sebuah kategori kesatuan, tanpa pengakuan divisi-divisi dan perjuangan internalnya; mereka tidak dapat memberikan potongan harga simpati dari aktivis kemanusiaan Barat demi perjuangan umat Islam. Sebaliknya, pengakuan dan solidaritas global adalah penting untuk mendorong dan menguatkan orang-orang yang berada di dunia muslim yang memikul kondisi buruk dari kehadiran. Saya menekankan pengakuan dan solidaritas melebihi aksi penolakan, stereotipe, atau patronisasi. Tetapi, hal ini mensyaratkan sensitivitas mendalam dan memahami tekstur yang kompleks, penempatan banyak lapisan, dan tampaknya bertentangan arah dengan perjuangan populer di bagian dunia ini.

---

[31] Saya berterima kasih kepada Kaveh Ehsani yang telah membawakan poin-poin penting ini ke dalam perhatian saya. Untuk sebuah pembahasan, lihat Mamdani, *Citizens and Subjects*.

KRONOLOGI

1796-1925: Iran diperintah oleh Dinasti Qajar yang lalim.

1798-1801: Prancis menguasai Mesir.

1805-1952: Mesir diperintah oleh dinasti yang didirikan oleh Muhammad Ali, seorang panglima perang Kerajaan Turki Utsmani; sebuah proses modernisasi bermula dalam bidang pendidikan, industri, ketentaraan, dan kelembagaan negara.

1869: Terusan Suez dibuka untuk lalu lintas.

1905-1907: Revolusi Konstitusional Iran membuat hukum; Parlemen pertama yang terorganisir.

Desember 1914: Inggris mendeklarasikan daerah perlindungan resmi atas Mesir. Pergerakan nasional untuk kemerdekaan mulai tumbuh.

1922: Daerah perlindungan atas Mesir berakhir, undang-undang perang dihapuskan, dan kemerdekaan dideklarasikan. Akan tetapi, Inggris masih berpengaruh.

1922-1952: Mesir mengalami "masa liberal."

1925: Reza Shah, ayah dari Muhammad Reza Shah terakhir, mendirikan Dinasti Pahlevi dengan mengakhiri kekuasaan Qajar.

Reza Shah memulai program ambisiusnya dalam memodernisasi ekonomi, sosial, dan pendidikan melalui sebuah negara otokratis sekuler. Beberapa kebijakannya membuat marah ulama' Syi'ah, terutama Ayatollah Khomeini.

1928: Kelompok Ikhwanul Muslimin berdiri dengan rencana Islamisasi masyarakat, melawan pengaruh asing, dan akhirnya mendirikan Negara Islam.

1946: Kekuatan sekutu memaksa Reza Shah lengser dari kekuasaan demi kepentingan puteranya, Muhammad Reza.

1946-1953: Sebuah periode demokrasi. Gerakan nasionalis dan komunis tumbuh di Iran.

23 Juli 1952: Gamal Abdul Nasser dan sejumlah pejabat muda menggulingkan kerajaan Mesir dan mendirikan sebuah republik sekuler merdeka.

Maret 1951: Kampanye pemimpin nasionalis, Muhammad Musaddiq, mengusung nasionalisasi industri minyak; Inggris mengancam akan menyerbu Iran.

Juli 1956: Nasser menasionalisasi Terusan Suez, mengakibatkan agresi tiga pihak (Inggris, Prancis, dan Israel) terhadap Mesir.

1952-1970: Rezim Nasser membawa Mesir ke jalan sosialisme baru; program-program sosial yang massif dan disusul dengan Negara Kesejahteraan, membawa pada nasionalisasi industri besar dan perbankan, reformasi pertanahan, perluasan pendidikan, dan kebijakan luar negeri yang diarahkan untuk melawan Israel dan lebih mendekatkan hubungan kepada Blok Timur. Perubahan sosial ini menyebabkan berkembangnya kelas-kelas menengah modern.

Juni 1953: Serangan mendadak yang dilakukan CIA dan didukung oleh Inggris menggulingkan pemerintahan nasionalis sekuler

demokratik Musaddiq di Iran. Shah yang telah melarikan diri ke luar negeri, kembali lagi ke Iran, mengakhiri pengalaman demokrasi. Iran menjadi sekutu paling penting bagi Barat, terutama Amerika, di kawasan tersebut. Penindasan sistematis terhadap partai politik, perkumpulan-perkumpulan, dan pergerakan-pergerakan berlanjut hingga akhir dekade ini. Sementara itu, program-program modernisasi, industrialisasi, dan westernisasi mendapatkan momentum baru.

1961: Presiden Mesir, Gamal Abdul Nasser menghapuskan lembaga-lembaga pengadilan agama, menguasai semua donasi di bawah kontrol negara, dan mengintensifkan pengintegrasian al-Azhar (penegakan agama yang disetujui oleh negara) menjadi aparatur negara.

Januari 1963: Sejumlah kerusuhan berskala besar pecah di Teheran dan kota-kota lainnya. Ayatollah Khomeini muncul sebagai pemimpin oposisi keagamaan dan dikirim ke pengasingan di Irak.

1967: Israel mengalahkan Mesir dalam Perang Enam Hari; Nasser menawarkan pengunduran dirinya, namun karena menanggapi tuntutan umum dia tetap berkantor dan mempertahankan kekuasaan hingga meninggal di tahun 1970.

1970: Presiden Anwar Sadat mengambil alih kekuasaan pasca-kematian Nasser. Pemerintah menjalankan sebuah program baru, yakni *infitah* (kebijakan buka pintu,) dalam bidang ekonomi dan politik.

1960-an-1970-an: Di Iran, sebuah peningkatan pendapatan dari minyak mendorong pembangunan ekonomi dan perubahan sosial. Kelas menengah baru dan kelas pekerja industri berkembang; para pemuda menjadi lebih modern dan perempuannya menjadi lebih terlihat aktif di ruang publik. Kelas-kelas lama—feodal, borjuis kecil tradisional, lembaga

keulamaan Islam—resah dan merasa terancam. Rezim Shah masih tetap kuat dan berkuasa.

1970-an: Kelompok-kelompok militan Islam Mesir menjamur di bawah presiden Sadat, berkeinginan untuk menghancurkan Nasserian dan Komunis. Di antara kelompok ini, Jamaah Islamiyah berkembang dari awalnya sebuah kelompok aktivis mahasiswa menjadi sebuah organisasi politik Islam di tahun 1980-an.

1978: Secara bertahap, kebersatuan demi reformasi politik di Iran meningkat menjadi demonstrasi-demonstrasi massif jalanan, pemogokan industri, dan bentrokan-bentrokan jalanan serta membawa pada gerakan revolusi yang dipimpin oleh Ayatollah Khomeini untuk memecat Shah Iran.

1979: Sadat menandatangani kesepakatan Camp David dengan Israel, yang menyebabkan kehebohan di dunia Arab, dan juga di kalangan revolusioner Iran.

16 Januari 1979: Shah dipaksa meninggalkan Iran, dan pada bulan berikutnya Khomeini pulang dari pengasingannya di Paris.

11 Pebruari 1979: Rezim Shah terguling; para pemuda bersenjata dengan euforia mengambil alih jalanan.

Februari-Maret 1979: Nasionalisme di Iran menuntut otonomi; perempuannya berdemonstrasi untuk hak-hak demokrasi. Para pengangguran dimobilisasi. Rumah-rumah, hotel, dan tanah-tanah perkotaan diduduki oleh para penghuni liar.

4 November 1979: Kedutaan Amerika di Teheran disita dan penyanderaan dilakukan; krisis sandera ini menyebabkan jatuhnya kepemerintahan Perdana Menteri Mehdi Bazargan.

23 Desember 1979: Tunduk pada sebuah referendum, Konstitusi Islam Iran diratifikasi.

25 Januari 1980: Abul Hasan Bani Sadr terpilih sebagai presiden pertama Iran. Sebuah "revolusi budaya" mulai melakukan Islamisasi pendidikan, lembaga-lembaga budaya, dan tempat-tempat kerja industri.

22 September 1980: Tentara Irak menyerang Iran. Perang selama delapan tahun dimulai.

Juni 1981: Bani Sadr dipecat dari jabatannya sebagai kepala pemerintahan dan presiden menyusul perjuangan golongan yang meningkat. Mujahidinil Khalqi mendeklarasikan perjuangan bersenjata terhadap rezim Islam. Sebuah perang gerilya bermula.

September 1981: Presiden Anwar Sadat terbunuh oleh Organisasi Jihad Islam. Sejumlah anggota Islamisme militan dipenjara, di antara mereka adalah Ayman az-Zawahiri, menyusul pembebasannya pada 1984, ia pindah ke Afganistan.

13 Oktober 1981: Khomenei disumpah sebagai presiden baru dan Husain Musavi sebagai perdana menteri menyusul terbunuhnya Presiden Raja'i, perdana menteri sebelumnya, dan beberapa pemimpin lainnya dalam pemboman Mujahidin Khalqi. Sebuah kekuasaan yang lalim berawal di Iran, membawa penindasan terhadap hampir seluruh kelompok oposisi sekuler dalam beberapa tahun berikutnya.

Oktober 1986: Skandal politik "Irangate" mulai muncul di Amerika.

Juni 1987: Mujahidin Khalqi mendeklarasikan formasi Tentara Pembebasan Nasional di Irak untuk berperang melawan Republik Islam.

Juli 1988: Iran sepakat untuk mengakhiri perang.

4 Juni 1989: Ayatollah Khomeini wafat; sebuah periode "rekonstruksi pasca-perang" di bawah presiden baru Rafsanjani.

1990-an: Rekonstruksi pasca-perang termasuk kemajuan di bidang ekonomi dan keterbukaan dalam hubungan internasional. Perubahan sosial signifikan terjadi dalam pendidikan, gerakan perempuan, aktivisme pemuda, aktivitas intelektual, publikasi, budaya, pembangunan perkotaan, modernisasi area-area pedesaan.

1992: Ansari Hizbullah berdiri untuk menandingi "keterbukaan budaya" dan liberalisme ekonomi Rafsanjani.

November 1992: Empat belas ribu pasukan keamanan menembus ke dalam perkampungan kumuh Kairo Imbaba untuk "membersihkan" area tersebut dari kelompok-kelompok militan yang telah mendirikan "Republik Islam" di jantung Kairo.

Awal 1990-an: Islamisme Mesir sampai pada puncaknya. Ini tercermin dari semakin meluasnya pengaruh Ikhwanul Muslimin dan Jamaah Islamiyah; peningkatan jumlah masjid swasta, LSM Islam, perhimpunan, komoditi, dan publikasi, serta model dan bahasa Islam.

1993: Pertempuran antara aktivis Islamisme militan dengan pemerintah Mesir menyebabkan lebih dari 1000 orang meninggal dan ribuan lainnya terluka.

1995: Pemerintah Mesir mulai menindak keras Ikhwanul Muslimin sembari menguatkan ketetapannya untuk melenyapkan Islamisme militan. Para aktivis Ikhwanul Muslimin dipenjara. Pemerintah memutuskan untuk mengendalikan "sektor Islam" di Mesir.

18 November 1997: Di Luxor, Mesir, pemberontak Jama'ah Islamiyah secara brutal membunuh dan memancung lima

puluh delapan turis Barat dan empat orang Mesir di Kuil Hatshepsut.

Maret 1999: Kemunduran umum organisasi Islamisme Mesir bertepatan dengan munculnya kesalehan individual aktif di berbagai segmen penduduk. Sementara itu, perpecahan sosial dan kelas mulai tumbuh. Negara Mesir menjadi lebih agamis. Kejumudan dalam pemikiran keagamaan dan produk intelektual mencirikan periode ini.

23 Mei 1997: Khatami terpilih menjadi Presiden Iran dengan komitmen mereformasi politik secara komprehensif. Sebuah optimisme dan iklim perpolitikan baru terjadi.

1997-2001: Di Iran, sebuah periode mobilisasi sosial yang meluas di kalangan pemuda, perempuan, dan intelektual berakar di kota-kota dan pedesaan. Hubungan diplomatik dengan dunia Arab dan Eropa berkembang pesat. Sementara itu, perjuangan kelompok yang menguat di kalangan "reformis" dan "konservatif" mencirikan politik internal Iran.

Juli 1999: Paramiliter siaga menggempur sebuah asrama kampus Teheran, menyebabkan kekerasan dan kerusakan. Pemberontakan tiga hari mahasiswa nasional berawal.

Januari 2000: Kelompok reformis menguasai Parlemen Iran setelah kemenangan mutlak tanpa pesaing.

Awal 2000: Penceramah televisi Mesir, Amr Khalid, muncul menjadi bintang TV Mesir, menarik sejumlah pemuda dan perempuan untuk bergabung dalam pengajiannya; perkumpulan perempuan mingguan meluas.

April 2000: Partisipasi beberapa intelektual reformis Iran dalam konferensi Berlin membawa pada gelombang penghambatan dan penutupan publikasi reformis oleh pengadilan konservatif.

2001: Amerika menyerang Afganistan menyusul serangan teroris 11 September.

8 Juni 2001: Khatami terpilih sebagai presiden Iran untuk kedua kalinya.

2002: Sebuah lembaga survei mengungkapkan bahwa lebih dari 74 persen rakyat Iran lebih suka mengakhiri permusuhan dengan Amerika. Para penelitinya ditahan.

Oktober 2002: Presiden Khatami memperkenalkan "RUU Kembar" kepada parlemen. Dia berupaya memperkuat institusi kepresidenan dan membatasi kekuasaan Dewan Penasehat.

Maret 2003: Pasukan Inggris dan Amerika menginvasi Irak. Para reformis Iran kalah dalam pemilihan dewan kota.

2002-2004: Gelombang dan model baru "politik jalanan" berkembang di Mesir menyusul serbuan Israel atas teritori Palestina dan invasi Inggris dan Amerika terhadap Irak.

Juni 2003: Dewan Penasehat menolak "RUU Kembar" Khatami.

Januari 2004: Dewan Penasehat mendiskualifikasi separo kandidat (kebanyakan reformis) dalam pemilihan anggota parlemen. Sebuah kerusuhan politik massif mengambil alih negara.

1 Februari 2004: Anggota Parlemen Iran, kebanyakan reformis, secara kolektif mundur. Parlemen jatuh ke tangan kelompok konservatif.

2004: Mesir mengalami sebuah "fajar baru" menyusul munculnya pergerakan demokrasi yang baru lahir. Sebuah amandemen konstitusional yang baru membolehkan pemilihan presiden multi kandidat. Tekanan untuk reformasi demokratis berlanjut.

Juni 2005: Kelompok reformis Iran kehilangan kursi kepresidenan; kelompok konservatif garis keras, Mahmud Ahmadinejad

berkuasa, berharap untuk menstabilkan pasang-surut perubahan sosial politik di republik Islam ini.

September 2005: Husni Mubarak terpilih sebagai presiden Mesir kelima. Reformasi politik stagnan.

DAFTAR PUSTAKA

Abaza, Mona. "Tanwir and Islamization: Rethinking the Struggle over Intellectual Inclusion in Egypt." *Cairo Papers in Social Science,* vol. 22, no. 4 (Winter 1999).

'Abdi, 'Abbas, arid Muhsin Gudarzi. *Tahavvulat-j Farhangi dar Iran.* Teheran: Intes-harat-j Ravish, 1999.

Abdul-Fattah, Nabil. "The Story of the Decade." *Al-Ahram Weekly,* September 17—23, 1992.

Aboul-Fadi, Khaled. *Islam and the Challenge of Democracy.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004.

Abraham ian, Ervand, *Iran between Two Revolutions.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982.

_______*Radical Islam: The Iranian Mojahedin.* London: Tauris, 1989.

Abu-Bakr, Omaima. "Islamic Feminism: What's in a Name? Preliminary Reflections." *Middle East Women's Studies,* vol. XV, no. 4 (Winter/Spring 2001): 1—4.

Abu-Lughod, Janet. *Cairo: The City Victorious.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971.

Abu Zayd, Nasr. *Rethinking the Quran: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Utrecht: Humanistics University Press, 2004.

Abdul-Azjm, Hamdi 'Abd al-Rahman, and Najih Ibrahim. *Taslit al-Adwa' 'ala Ma Waqi'afi al-Jihad mm Ikhta'*. Cairo: Maktaba al-Turath al-Islami, January 2002.

Afary, Janet, and Kevin Anderson. *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Afshari, Reza. "A Critique of Dabashi's Reconstruction of Jslamic Ideology as a Pre-requisite for the Iranian Revolution." *Critique: Journal of Critical Studies of the Middle East*, no. 5 (Fall 1994).

Aghajari, Hashim. "Islamic Protestantism." Lecture in Teachers Hall, Hamadan, 29 Khurdad 1385 (2002).

______*Hukumat-i Dini va Hukumat-i Dimukratik*. Teheran: Mu'asasiyi Nashr va Tahqiqat-i Zikr, 2002.

Ahmad, Irfan. "From Islamism to Post-Islamism: The Transformation of the Jamaat-e-Islami in North India." Ph.D. dissertation, University of Amsterdam, November 2005.

Ahmad, Leila. *Women and Gender in Islam*. Cairo: American University in Cairo Press, 1998.

Ajami, Fuad. *The Dream Palace of the Arabs*. New York: Pantheon, 1998.

Akcali, Pinar. "Secularism under Threat: Radical Islam in Central Asia." Paper presented in the workshop "Towards Social Stability and Democratic Governance in Central Eurasia: Challenges to Regional Security." Leiden, the Netherlands, September 8—li, 2004.

Akhavi, Shahroukh. *Religion and Politics in Contemporary Iran.* Albany, N.Y.: SUNY Press, 1980.

Akhavipur, Hossein, and Heidar Azdanloo. "Economic Basis of Political Factions in Iran." *Critique: Journal for the Critical Studies of the Middle East* (Fall 1998): *76—77.*

Al-Ahram Strategic Studies Center. *Taqrir Halat al-Diniyya fi Misr.* Cairo: 1996 and 1998.

'Alavitabar, 'Alireza. "Guzar bi Mardum-salari dar Seh Gam." *Aftab,* no. 19, Mahr 1381 (2002): *4*—5.

______"Questions about Religious Democracy." *Aftab,* no. 9, Aban 1380 (2001).

Al-Banna, Jamal. *Nahw Fiqh Jadid.* Ca'iro: 1995, 1997, 1999.

Al-Bashir, Hamdi. "Al-'Unffi al-Mahaliyyat." Paper presented at the Second Annual Conference of Political Studies, "Politics and Localities in Egypt." Cairo Univer-sity, December 3—5, 1994.

Aidridge, Alan. *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction.* Cambridge, UK: Polity Press, 2000.

Al-Fawal, Najwa. *Al-Barnamaj al-Diniyya fi al-Teliviziyun al-Misri.* Cairo: National Center for Sociological and Criminological Studies, '99k.

Alghar, Hamid. Religion *and State in Iran, 1785—1906.* Berkeley: University of California Press, 1969.

Al-Sharbini, Ahmad. "Azmat al-Siyah al-Misriyya wa Imkaniyyat al-Ta'wid." *Ahwala-Masriya,* vol. 4, flO. 15 (Winter 2002).

Al-Zayat, Montassir. "Recognizing the Religious Flow Helps Loosen the Political and Public Stress in the Arab World." *Al-Hayat*, Mat 13, 2002.

Amin, Galal. *Whatever Happened to the Egyptians? Changes in Egyptian Society from 1950 to the Present*. Cairo: American University in Cairo Press, 2001.

Amir Ibrahimi, Masarat. "The Impact of the Bahman Cultural Complex on the Social and Cultural Life of Teheran's Women and Youth," *Guftugu* (Fall *1995)*.

______"Public and Private." *Pages* (Rot terdarn, Witte de Wit), no. 1 (February 2004).

Anonymous, ed. *Bahthi dar Bărayi Marj'iyyat va Ruhaniyyat*. Publisher unknown, undated (in Persian).

Ansari, Hamid. "The islamic Militants in Egyptian Politics." *International Journal of Middle East Studies*, vol. i6, no. i (March 1984).

Arab Human Development Report. Vol. 3. New York: United Nations Development Program, 2004.

Aras, Bulent, and Omer Caha. "Fethullah Gulen and His Liberal 'Turkish Islam' Movement." *Middle East Review of International Affairs*, vol. 4,110. 4 (December 2000).

Ardalan, Parvin. "Zanan az Sazmanhayi Siyasiyi Danishjuy Gurizanand, Chira?" *Zanan*, no. *49*, Azar 1377 (1998).

Arjomand, S. A. "The Ulama's Traditionalist Opposition to Parliamentarism: 1907-1909." *Middle Eastern Studies*, vol. 17, flO. 2 (1981).

Arman, Mahrdad. "Naqsh-i Javanan dar Inqilab." *Kankash: A Persian Journal of History and Politics*, no. *5* (Fall 1988).

Ashkivari, Hasan Yusifi, ed. *Naw Gird'-i Dini*. Teheran: Qasidih, 1998.

Ashraf, Ahmad. "Zaminih-i Ijtima'i-yi Sunnatgari va Tajaddud-khahi." *Iran-Namih*, vol. 11, no. 2 (Spring 1993).

______"Bazaar-Mosque Alliance: The Social Roots of Revolts and Revolutions." *Politics, Culture, and Society*, vol. i, no. 4 (Summer 1988).

Ashtiani, 'Au. "Ihya'-yi Fikr-i Dini va Sarkardigi-yi Islam-i Siyasi dar Inqilab-i Iran." *Kankash: A*23 (Winter 2004): 8—24.

Azadih, Nasrin. "Junbish-i Ijtima'i-yi Zananih." *Zanan-e Iran* website [November ii, 2003].

'Azimi, Husayn. "Chenin Shive-yi Gam Bardashtan beh Sou-ye Bohran Ast." *Payam-i Imruz*, rto. 42, Day 1379 (2000).

Badran, Margot. "Islamic Feminism: What's in a Name?" *Al-Ahram Weekly*, Janu-ary 2002.

Beckford, James. *Social Theory and Religion*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

Behdad, Sohrab, and Farhad Nomani. "involution and De-involution: Changes in the Iranian Labor Force, 1976—1996." Paper presented at the conference, "20th Century

______Iran: History from Below," Amsterdam, May 25—27, 2001.

______"Workers, Peasants, and Peddlers: A Study of Labor Stratification in the Post-Revolutionary Iran." *International Journal of Middle East Studies*, vol. 34, no. 4 (November 2.002).

Behnam, Vida. "Zan, Khanivadih va Tajaddud." *Iran Namih*, vol. XI, no. 2 (Spring 1993).

Beinin, Joel. "No More Tears: Benny Morris and the Road from Liberal Zionism." *Middle East Report,* 110. 230 (Spring 2004).

Bendix, R. *Nation-Building and Citizenship.* New York: Wiley, 1964.

Boff, L., and C. Boff. *Salvation and Liberation.* New York: Orbis, 1984.

Bonine, Enrique Dussel. "The Sociohistorical Meaning of Liberation Theology: Reflections about Its Origin and World Context." In Dwight Hopkins et al., eds., *Religions/ Globalizations,* pp. 33—45. Durham, N.C.: Duke University Press, 2001.

Boroujerdi, Mehrzad. *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism.* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996.

Brindle, Simon. "Egypt's Film Industry." *Business Monthly: Journal of the American Chamber of Commerce in Egypt,* vol. 11, no. 6 (July 1995).

Burgat, Francois. *Face to Face with Political Islam.* London: I. B. Tauris, 2003.

Burgat, Francois, and William Dowell. *The Islamic Movement in North Africa.* Austin: University of Texas Press, 1993.

Cadena-Roa, Jorge. "State Pacts, Elites, and Social Movement in Mexico's Transition to Democracy." In Jack Goldstone, ed. *States, Parties, and Social Movements,* pp. 107—43. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

Cameron, Euan. *The European Reformation.* Oxford, UK: Clarendon Press, 1991.

Cassandra. "The Impending Crisis in Egypt." *Middle East Journal,* vol. 49, no. 1 (Winter 1995): 9—27.

Cook, Mariam. *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature.* New York: Routledge, 2001.

Cooperman, Alan. "First Bombs, Now Law-Suits." *U.S. News and World Report,* vol. 121, flO. 25 (1996).

Daba'a, Mahmud. "Ta'lim al-Din al-Islami fi Misr." An expert presentation on curriculum-building for Egyptian schools in the workshop "Religious Education and Education of Religion in Egypt and Sweden." Alexandria, September 19—21, 2002.

Dabashi, Hamid. *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran.* New York: New York University Press, 1993.

Dagi, Ihsan. "Rethinking Human Rights, Democracy and the West: Post-Islamist In-tellectuals in Turkey." *Critique: Critical Studies of the Middle East,* vol. 13, no. 2 (Summer 2004): 135—52.

Dahl, Robert A. *Democracy and Its Critics.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989.

Darabi, Ghulam Husayn. "Tarh-i Basij va Ahdaf-i An." *Iran-i Farda,* no. 49, Aban-Azar 1377 (1998): 113—15.

Davies, James. "Toward a Theory of Revolution." *American Sociological Review,* vol. 27, no. i (February 1962).

Dawani, Ali. *Nahzat-i Ruhāniyān-i Iran.* Vol. 3. Teheran: Imam Reza Cultural Foundation, *1999.*

Dawoud, Khaled. "Closing the Circle." *Al-Ahram Weekly,* October 5—11, 2000. "Gama'a Militant Sentenced to Death." *Al-Ahram Weekly,* April 20—26, 2000.

______"Off with Her Head." *Al-Ahram Weekly,* April 12–18, 2000.

______de Bellaigue, Christopher. "Who Rules Iran?" *New York Review of Books,* June 27, 2002.

Della Porta, Donatella, and Mario Diani. *Social Movements: An Introduction.* Oxford, UK: Blackwell, 1999.

Denoeux, Guilain. *Urban Unrest in the Middle East: A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran, and Lebanon.* Albany: State University of New York Press, 1993.

Diyab, Muhammad Hafiz. "Al-Din al-Sha'bi, al-Zakira wa Mu'sh." *Sutuh,* no. 30, pp. i6–i8.

Diamond, Larry. "What Went Wrong in Iraq." *Foreign Affairs* (Sept.–Oct. 2004): 34–56.

Duval, S. "New Veils and New Voices: Islamist Women's (roups in Egypt." In Karin Ask and Marit Tjornsland, eds., *Women and Islamization,* pp. 45–73. Oxford, UK: Berg, 1998.

Egyptian Organization for Human Rights. *Annual Report,* 1991, 1992, 1993, *1994,* 1995, *1996,* 1997. Cairo.

Ehsani, Kaveh. "Municipal Matters: The Urbanization of Consciousness and Political Change in Teheran." *Middle East Report* (Fall 1999): 22–27.

I he Nation and Its Periphery." Unpublished paper presented in Leiden, April 2005.

Elbendary, Amina. "Books? What Books... "*Al-Ahram Weekly,* January 31–February 6, 2002.

El-Khalili, Sara. "Now You Say It..." *Cairo Times,* November 11–24, 1999.

Enayat, Hamid. "Mafhum-j Nazarih-i Vilayat-i Faqih: Didgah-i Imam Khomeini." *Kiyan,* vol. 6, 110.34 (January—February 1997).

Esposito, John. *Islam and Democracy.* Oxford, UK: Oxford University Press, 1996.

Essam el-Din, Gamal. "Parliament Scrutinizes Policing Policies." *Al-Ahram Weekly,* December 11—17, 1997.

Fahmi, 'Au. "Al-Din al-Sha'bj fl Misr." *Al-Dimuqratiyya,* 110. 12 (October 2003): 49—51. Fandy, Mamoun. "Egypt's Islamic Group: Regional Revenge?" *Middle East Journal,* vol. 48, 110. 4 (1994): 607—25.

Farahi, Muzhgan. "You Cannot Resolve Sexual Misconduct by Exhortation." *Guzari'sh,* no. 148, Tir 1382 (2003).

Farhang, Umid. "Karnamih-i Panjsalih-i Gushayish-i Tazih-i Matbu'ati." *Guftugu,* flO. *4* ~

Fathi, Nazila. "Political Fervor of Iranian Clerics Beg'ms to Ebb." *New York Times,* January 17, 2003.

Femia, Joseph. *Gramsci's Political Thought.* Oxford, UK: Clarendon Press, 1981.

Fitzgerald, F. Scott. *The Great Gatsby,* Cambridge: Cambridge University Press 1925J.

Fiobsbawm, Eric. *Primitive Rebels.* New York: Norton, '959.

Foran, John. "The Iranian Revoluti'on and the Study of Discourses: A Comment on Moaddel." *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East* (Spring *2994):* 51—63.

Forero, Juan. "Latin America Graft and Poverty Trying Patience with Democracy." *New York Times,* June 24,2004.

Foucault, M. *Knowledge/Power*. New York: Pantheon Books, *1972. Power,* New York: New Press, 1994.

Fu'ad, Khalid. "Al-FasI al-Aghani Diniyya." *Al-Qahira,* May 21, 2002. Ganji, Akbar. *Islahgari-yi Mi'maranih.* Teheran: Tarh-i Naw, 2000.

______*Talaqqi-Yifashisti az Din va Hukumat*. Teheran: Tarh-i Naw, 1999.

______*Tarik-khanih-i Ashbah*. Teheran: Tarh-i Naw, 1999.

Ghobashi, Mona. "Egypt Looks Ahead to Portentous Year." *Middle East Report On-line,* February 2, 2005.

Giugni, Marco, Doug MacAdam, and Charles Tilly, eds. *From Contention to Democracy.* Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1998.

Goldstone, Jack, ed. *States, Parties and Social Movements.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks.* New York: International Publishers, 1971.

Griech-Polelle, Beth. *Bishop von Galen: German Catholicism and National Socialism.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002.

Grugel, Jean. *Democratization: A Critical Introduction*. London: Palgrave, 2002.

Guenena, Ni'mat. "The Changing Face of Egypt's Islamic Activism: 1974—1995." Unpublished paper, Ibn Khaldun Center for Developmental Studies, Cairo, Septem-ber *1995*.

______"The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt." *Cairo Papers in Social Science,* vol. 9. no. 1 (1986).

Gurr, Ted. *Why Men Rebel.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970.

Gutierrez, G. *A Theology of Liber●tion.* New York: Orbis Books, 1988.

Habib, Muhammad. "Al-Qawl al-Tayib." *Sawt al-Azhar*, December 6, 2002.

Habib, Rafiq. *Al-Umma wa al-Dawla: Bayan Tahrir al-Umma.* Cairo: Dar al-Shuruq, 2001.

Hafez, Sabry. "The Novel, Politics and Islam." *New Left Review,* no. 5 (2nd ser.) (September—October 2000).

Hafez, Sherine. "The Terms of Empowerment: Islamic Women Activists in Egypt." M.A. thesis, American University in Cairo, 2001.

Hafiz, 'Usama Ibrahim, and 'Asam 'Abd al-Majid Muhammad. *Mubadirat Waqf a!-'Unf* Cairo: Maktaba al-Turath al-Islam I, 2002.

Hajjariyan, Sa'id. "The Process of the Secularization of Shi'i Faqh." *Kiyan,* vol. 5, no. 24 (April—May 1995).

_______*Az Shahid-i Qudsi ta Sha hid-i Bazari.* Teheran: Tarh-i Naw, 2001.

Halawi, Jailan. "Detained f●r Deriding Islam." *Al-Ahram Weekly,* April 13—19, 2000.

_______"Police Clampdown on Shi'i Group." *Al-Ahram Weekly,* October 24—30, *1996.*

Halliday, Fred. *Iran: Dictatorship and Development.* Lendon: Penguin, 1978.

Hartounian, Mourad Ruben. *Impact of the Relation between Government and Religion on Egyptian Media Content:*

1950—1 995. M.A. thesis, Department of Mass Communication, American University in Cairo, 1997.

Hasan-nia, Arash. "Nikukarani kih Nizarat ra Dust Nadarand." *Sharq,* 25 Shahrivar 1383/15, September 2004.

Hassan, Fayza. "The Meaning of Emancipation." *Al-Ahram Weekly,* March 1—7, 2001.

Hassan, Riaz. "Faithlines: Social Structure and Religiosity in Muslim Societies: An Empirical Study." Unpublished paper, April1998.

Held, David. *Models of Democracy.* Cambridge, UK: Polity Press, 1996.

______*States and Societies.* Oxford, UK: Martin Robertson, 1983.

Herrera, Linda. "The Islamization of Education in Egypt: Between Politics, Culture, and the Market." In John Esposito and F. Burgat, eds., *Modernizing Islam.* New Bcunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2002.

Hizb al-Wasat. *Awraq Hjzb al-W•sat.* Introduction by Rafiq Habib. Cairo: Hizb al-Wasat, 1996.

______*Awraq Hizb al-Wasat al-Misri.* Introduction by Salih 'Abd al-Karirn. Cairo: Hizb al-Wasat, 1998.

Hoodfar, Homa. "Devices and Desires: Population Policy and Gender Roles in the Islamic Republic." *Middle East Report,* vol. 24, no. 190 (1994).

______"The Women's Movement in Iran: Women at the Crossroads of Seculariza-tion and Islamization." *Women Living under Muslim Law* (Paris), pamphlet no. 1, Winter i~.*Volunteer Health Workers in Iran as Social Activists: Can Governmental NGOs Be Agents of Democratization?*

Women Living under Muslim Law (Paris), Occasional paper no. *io,* December 1998.

Hooglund, Eric. "Change in Rural Patterns." Paper presented in the workshop "Twentieth Century Iran: History from Below." Amsterdam, May 24—26, 2001.

Howeidy, Am'ira. "Born to Be Wild." *Al-Ahram Weekly,* December 23—29, 1999.

Huntington, Samuel. "Modernization and Revolution." In Claude E. Welch and M. B. Taintor, eds., *Revolution and Political Change*. North Scituate, Mass.: Duxbury Press, 1972.

Ibrahim, Barbara, and Hind Wassef. "Caught between Two Worlds: Youth in the Egyptian Hinterland." In Roel Meijer, ed., *Alienation or Integration of Arab Youth.* London: Curzon Press, 2000.

Ibrahim, Najih, and 'Ali Muhamma 'Ali Sharif. *Hurmatal-Ghuluw fi Din wa Takfiral-Muslimin*. Cairo: Maktaba al-Turath al-Islami, 2002.

Ibrahim, Saad Eddin. "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings." *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12 (1980): 423—53.

______"Egyptian Law 32 On Egypt's Private Sector Organizations: A Critical Assessment." Working Paper no. 3. Cairo: Ibn Khaldoun Center for Development Studies, November 1996.

______"The Changing Face of Egypt's Islamic Activism: How Much of a Threat?" Working Paper. Cairo: Ibn Khaldoun Center, May 1995.

______*The New Arab Social Order*. Boulder, Cob.: Westview Press, 1985.

Irani, Naser. "Society and the Religious Intellectuals." In introduction to 'Alireza Jalaipur, *Pas az Duvvum-i Khurdad.*

Ismail, Salwa. "The Paradox of islamist Politics." *Middle East Report,* no. 221 (Winter

Issawi, 'Au. *Al-A shwa'iyyat wa Tagarub al-Tanmiyyah.* Cairo: Cairo University, 1995.

Jala'ipur, Hamidreza. *Jami'a Shinasi-i Junbashha-yi Ijtima'i.* Teheran: Tarh-i Naw, 2003.

______"Mas'alih-i Ijtima'i, Na Junbish-i ijtima'i." *Yas-i Naw,* 10 Aban (2003).

______*Pas Az Dovvom-e Khordad.* Teheran: Kavir, 1999.

______"Tahlil-i az Puyish-i Zanan-i Iran," Iran-i Imruz website, 12 Aban 1382 (2003).

Jalali-Na'ini, Ziba. "Ta'sis-i Rishtih-i Mutal'at-i Zanãn dar Iran." *Guftugu,* 110. 38, Azar 1382: 7—23.

Kadivar, Muhsin. *Baha-yi Azadi.* Teheran: Nashr-e Ney, 1999.

______"Freedom of Thought and Religion in lslam." Presented at the International Congress of Human Rights and the Dialogue of Civilizations, Teheran, May 2001.

______*Nazarihha-yi dawlat dar fiqh-i Shi'i.* Teheran: Nashr Nay, 1997.

Kar, Mihrangiz. "*Musharikat-i* Siyasi-yi Zanan: Vaqa'iyat va Khiyãl." *Zanan,* no. 47: 12-13.

Karam, Azza. *Women, Islamists and the State.* London: Macmillan, 1998.

Karbasian, 'Au Akbar. "The Process of Income Distribution in Iran" (in Persian). *Iran-i Farda,* no. 17, Ordibehesi 1374 (1995).

Karimi, Zahra. "Sahm-i Zanan dar Bazar-i Kar-i Iran." *Itila'at-i Siyasi Iqtisadi,* nos. 179—180, Murdad-Shahrivar 1381 (2002): 208—19.

Katouzian, Homa. *The Political Economy of Modern Iran.* London: Macmillan, 1982.

Kazemi, Farhad. *Poverty and Revolution in Iran.* New York: New York University Press, 1981.

Kazemipur, A., and A. Rezaei. "Religious Life under Theocracy: The Case of Iran." *Journal for the Scientific Study of Religion,* vol. 42, no. 3 (September 2003): 347—61.

Keddie, Nikki. *Iran and the Muslim World.* New York: New York University Press, 1995.

______"Islamic Revival in the Middle East: A Comparison of Iran and Egypt." In Samih Farsoun, ed., *Arab Society: Continuity and Change.* London: Croom Helm, 1985.

______*Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891—92.* London: Frank Cass, 1966.

______*Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981.

Kepel, Gilles. *Muslim Extremism in Egypt,* Berkeley: University of California Press, 1986.

______*Jihad: The Trial of Political Islam,* London: I. B. Tauris, 2002.

Keshavarzian, Arang. *A Bazaar and Two Regimes: Governance and Mobilization in Tehran's Marketplace, from 1963—*

the Present. Ph.D. dissertation, Princeton University, 2003.

Khalifa, Ayman. "The Withering Youth of Egypt." *Ru'ya,* no. 7 (Sring 1995): 6—b. Sity, 1995.

Khatam, A'zam. "Sakhtar-i Ishtighal-i Zanan-i Shahri: Qabl va Ba'd az Inqilab." *Guf*-Naw, 2003. *Tugu,* flO. 28 (Summer zooo): 129—39.

Khatami, Muhammad. *Bim-i Mawj.* Teheran: Sima-yi Javan.

Khomeini, Ruhollah. *Hukumat-j Islami: Islam Din-i SiyasatAst.* Publisher unknown, Aban 1382 1970 (Arabic year 1392).

______*Sahifih-yi Nur*. Collected works compiled and edited by the Ministry of Na-*Igu,* no. 38, tional Guidance, Teheran, 1982.

______*Shu'un va Khiyarat-i Vali-yi Faqih.* Teheran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, *1999*.ternational

Khosrokhavar, Farhad. "The Islamic Revolution in Iran: Retrospect after a Quarter of May 2001. a Century." *Thesis Eleven,* vol. 76, 110. 1 (2004): 70—84.

Kian-Thiebaut, Azadeh. "Political Impacts of Iranian Youth's Individuation: How *san,* no. 47: Family Matters." Unpublished paper presented at the annual meeting of the Mid-dle East Studies Associ'ation (MESA), Washington D.C., November 24, 2002.

______"Women and Politics in Post-Islamist Iran." *Women Living under Muslim Law* in Persian). (Paris), Dossier 21 (September 1998): 44.

Kienle, Eberhard. *The Grand Delusion: Democracy and Economic Reform in Egypt. ~tisadi,* nos. London: I. B. Taurjs, 2001.

Kim, Quee-Young. "Disjunctive Justice and Revolutionary Movement: The 4.19 (Sa-Ilan, 1982. il-gu) Upheaval and the Fall of the Syngman Rhee Regime in South Korea." In ersity Press, Quee-Young Kim, ed., *Revolutions in the Third World,* pp. 56—70. Leiden, the Neth-erlands: E. J. Brill, 1991.

Kinzer, Stephen. "Will Turkey Make It?" *New York Review of Books,* July15, 2004.)3): 347—61. Kis, Jonus. "Between Reform and Revolution: Three Hypotheses about the Nature of 'rsity Press, Regime Change," *Constellations,* vol. i, no. 3~ 399—421.

Kovel, Joel. "The Vatican Strikes Back." *Monthly Review,* vol. 36, no. 1 (April 1985).

Kuczynski, P., and K. Nowak. "The Solidarity Movement in Relation to Society and oom Helm, the State." In L. Kriesberg et al., eds., *Research in Social Movement, Conflicts and Change,* vol. io. Greenwich, Conn.: Jai Press, 1988.

Kupferschmidt, Un. "Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt." *Middle Eastern Studies,* vol. 23 (October 1987): 403—18.

La'li, Mas'ud, ed. *Khatami az Chih Miguyad.* Teheran: Nashr Ikhlas, *1999*. Lacroix, Stéphane. "Between Islamists and Liberals: Saudi rabia's New Islamo-~rnia Press, Liberal' Reformists." *Middle East Journal,* vol. 58, 110. 3 (Summer 2004): 345—65.

______A New Element in the Saudi Political-Intellectual Field: The Emergence of an Islamo-Liberal Reformist Trend." Paper presented in the workshop "Sau-*ilization m* di Futures: Trends and Challenges in the Post-9/11 and Post-Iraq-War World." The Netherlands, February 20—21, 2004.

Lajevardi, Habib. *Labor Unions and Autocracy in Iran*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1985.

Laoust, H. "Ibn Taimiyya." *The Encyclopedia of Islam*. Leiden, the Netherlands: Brill, 1986.

Lapidus, Ira. *A History of Islamic Societies*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988.

Lerner, Gerda. *The Creation of Feminist Consciousness*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1993.

Lewis, Bernard. "The Roots of Muslim Rage." *Foreign Policy*, vol. 17, no. 4 (Summer 2001/2002).

Lipset, S. M. *Political Man: The Social Bases of Politics*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959.

Lowy, Michael. *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*. London: Verso, 1996.

MacLeod, Arlene. *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. New York: Columbia University Press, 1991.

Mahdi, Ali Akbar. "The Student Movement in the Islamic Republic of Iran." *Journal of Iranian Research and Analysis*, vol. 15, 110. 2 (November 1999).

Mahmood, Saba. *Politics of Piety*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.

Malaki, Muhammad. "The Students and the Cultural Revolution." *Andishih-I Jam' iyih*, 25/26/27, Shahrivar/Mahr/Aban 1381 (2002).

Malakian, Mustafa. "Interview." *Rah-i Naw*, no. 13, Tir 1377 (1998).

Mallat, Chibli. *The Renewal of Islamic Law*. London: Cambridge University Press, 1993.

Mamdani, Mahmood. *Citizens and Subjects*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996.

______*Good Muslims, Bad Muslims*. New York: Pantheon, 2004.

Markaz-i Amar-i Iran. *Iran darA'inihi Amar, no.* 4, Teheran, 1363.

Marsot, Afaf Lutfi El-Sayyid. *Egypt~s Libe ral Experiment*. Cambridge, UK: Cambri'dge University Press, 1977.

Massey, Doreen. "The Spatial Constructi'on of Youth Cultures." In Tracy Skelton, ed., *Cool Places*. London: Routledge, 1998.

Matar, Nadia. "Glows Ticks and Grooves." *Cairo Times,* March 14—20, 2002.

McAllister, Matthew. "Tehran's Grand Mosque a Symbol of Prayer, Pride, and Waste." *Newsday,* April 25, 2001.

Meeker, Michael. "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey." In Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey*. London: I. B. Tauris, 1991.

Mehreaz, Samia. "Take Them out of the Ball Game: Egypt's Cultural Players in Crisis." *Middle East Report,* no. 219 (Summer 2001): 10—15.

Melucci, Alberto. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.

______*Nomads of the Present*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989. In Tracy Skelton, ed.,~1 14—20, 2002.

______"A Strange Kind of Newness: What's New about the 'New' Social Movements." In E. Larana et al., eds., *New Social Movements: From Ideology to Identity.* Philadelphia: Temple University Press, 1994.

Migdal, Joel. *State in Society.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001. Milani, Mohsen. *The Making of the Islamic Revolution in Iran.* Boulder, Cob.: West view Press, 1994.

Millard, William. "Popular Press in Iran." *Guflugu,* no. 4, Teheran, 1994 (in Persian).

Mina, D. "Women's Mobility in Tehran." A presentation in the seminar 'Women and the City," Tehran, College of Social Sciences, University of Teheran, December 30, 2003.

Mir-Hosseini, Ziba. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.

Mirsepassi-Ashtiani, Ali. "The Crisis of Secularism and Political Islam in Iran." *Social Text,* vol. 12, 110. 3 (Spring 1994): 51—84.

______Discourse in the Iranian Revolution: A Reply to Foran." *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East,* no. 4 (Spring 1994).

______"The Worldviews of Islamic Publics: The Cases of Egypt, Iran, and Jordan." *Comparative Sociology,* vol. i, nos. 3—4 (2002), pp. 299—319.

Moaveni, Azadeh. "Ballot Blowing in the Wind." *Al-A hram Weekly,* May 4, 2000.

Moghadam, Val. "Feminism in Iran and Algeria: Two Models of Collective Action for Women's Rights." *Journal of Iranian*

Research and Analysis, vol. 19, no. 1 (April 2003): 18–31.

______"Women's Employment Issues in Contemporary Iran: Problems and Prospects in the 1990s." *Iranian Studies,* vol. 28 (1995): 175–200.

Mo'meni, Baghir. "Islam-i Mowjud, Islam-i Mow'oud." *Nuqtih,* vol. 1, no. 1 (1995) (in Persian).

Mostafa, Hadia. "In Layman's Terms." *Egypt Today,* vol. 21, issue 9 (September 2000): 81–83.

Mostaqimi, Ramin. "Rights—Iran: Women Carve Out Spaces within Islamic Society." *Interpress News Agency,* June 25, 2003.

Mottahedeh, Roy. *The Mantle of the Prophet.* New York: Pantheon, 1985.

Mubarak, Hisham. *Al-Irhabiyun Qadimun.* Cairo: Kitab al-Mahrusa, ~

Muhammadi, Majid. *Darāmadi bar Raftar-Shinasi-yi Siyasi-yi Danishjuyan dar Iran-i Ibruz.* Teheran: Intisharat-i Kavir, 1998.

Muhibbian, Amir. "Towsiyiha-i bih Jibhih-i Mushārikat." *Dariche* website, www.dariche.org [December 22, 20021].

Mujtahid Shabastari, Muhammad. "Dimukrasi-yi Dini." *Aftab,* no. 7, Shahrivar 1380 (2001): 4–5.

______*Naqdi bar Qira'at-i Rasmi az Din.* Teheran: Tarh-i Naw, 2000.

Munson, Henry. *Islam and Revolution in the Middle East.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988.

Muntazari, Ayatollah Husayn 'Au. *Khatirat-i Ayatullah Husayn Muntazari*. Place of publication and publisher unknown, 2001.

Murtaji, Hujjat. *Jinahayih Siyasi dar Iran-i Imriiz*. Teheran: Naqsh-o-Negar, 1998. Mutahhari, Murtaza. "Rahbar-i Nasl-i Javan." *Guftar-i Mah*, no. ~: 46—48.

Nafici, Hamid. "Iranian Cinema under the Islamic Republic." *American Anthropolo-gist*, vol. 97, no. 3 (September 1995).

Najjar, Fauzi. "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu-Zeid." *British Journal of Middle East Studies*, vol. 27, 00. 2 (November 2000): ia—zoo.

Najmabadi, Afsaneh. "Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth." In Yvonne Haddad and John Esposito, eds., *Islam, Gender and Social Change*, pp. 59—84. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Napoli, James. "Egyptian Sleight of Hand." *Index on Censorship*, vol. 21, nO. 2 (1992): 23—25.

Naquib, Sameh. "The Political Ideology of the Jihad Movement." MA. thesis, Sociology Department, American University in Cairo, 1993.

Nasrawi, Seif. "An Ethnography of Cairo's Metro." Term paper for Urban Sociology class, Fall 2002, American University in Cairo.

Negus, Sana. "Brothers' Brother" (on the Profile of Jamal al-Banna). *Cairo Times*, September 30—October 13, 1999.

Negus, Steve. "Down but Not Out." *Cairo Times*, April 3—16, *1997*.

Nepstad, Sharon, E. "Popular Religion, Protest, and Revolt: The Emergence of Politi-cal Insurgency in the Nicaraguan

and Salvadoran Churches of the 1960s—1980s." In Christian Smith, ed., *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism,* pp. 105—24. London: Routledge, 1996.

Nun, ʿAbdullah. *Shuka ran-i Islah.* Teheran: Tarh-i Naw, 1999.

Nuruzi, Kambiz. "Nigahi bi Amãr-i Huquqi." *Rah-i Naw,* no. i, 5 Urdibahasht 1377.

Nuwir, Abd al-Salam. *Al-Mu'alimun wa al-Siyasafi Misr.* Cairo, al-Ahram Center for Strategic and political Studies, 2001.

Olimova, Saodat. "Social Protests and the IslamIc Movement in Central Eurasia." Paper presented in the workshop "Towards Social Stability and Democratic Governance in Central Eurasia: Challenges to Regional Security." Leiden, the Netherlands, September 8—il, 2004.

l3ehdad, Sohrab. "A Disputed Utopia: Islamic Economics in Revolutionary Iran." *Comparative Studies in Society and History,* vol. 36, flO. 4 (October 1994).

"Winers and Losers of the Iranian Revolution: A Study in Income Distribu-tion." *International Journal of Middle East Studies,* vol. 21 (1989), pp. 327—58.

"Popular Social Movements and the Future of Egyptian Politics." *Middle East Report Online,* March io, 2005.

Mujtahid Shabastari, Muhammad. "Dimukrasi-yi Dini." *Aftab,* no. 7, Shahrivar 1380 (2001): 4—5.

______*Naqdi bar Qira'at-i Rasmi az Din.* Teheran: Tarh-i Naw, 2000.

Munson, Henry. *Islam and Revolution in the Middle East.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988.

Muntazari, Ayatollah Husayn 'Au. *Khatirat-i Ayatullah Husayn Muntazari*. Place of publication and publisher unknown, 2001.

Murtaji, Hujjat. *Jinahayih Siyasi dar Iran-i Imriiz*. Teheran: Naqsh-o-Negar, 1998.

Mutahhari, Murtaza. "Rahbar-i Nasl-i Javan." *Guftar-i Mah*, no. ~: 46—48. Nafici, Hamid. "Iranian Cinema under the Islamic Republic." *American Anthropologist*, vol. 97, no. 3 (September 1995).

Najjar, Fauzi. "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu-Zeid." *British Journal of Middle East Studies*, vol. 27, 00. 2 (November 2000): ia—zoo.

Najmabadi, Afsaneh. "Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth." In Yvonne Haddad and John Esposito, eds., *Islam, Gender and Social Change*, pp. 59—84. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Napoli, James. "Egyptian Sleight of Hand." *Index on Censorship*, vol. 21, no. 2 (1992): 23—25.

Naquib, Sameh. "The Political Ideology of the Jihad Movement." MA. thesis, Sociology Department, American University in Cairo, 1993.

Nasrawi, Seif. "An Ethnography of Cairo's Metro." Term paper for Urban Sociology class, Fall 2002, American University in Cairo.

Negus, Sana. "Brothers' Brother" (on the Profile of Jamal al-Banna). *Cairo Times*, September 30—October 13, 1999.

Negus, Steve. "Down but Not Out." *Cairo Times*, April 3—16, *1997*.

Nepstad, Sharon, E. "Popular Religion, Protest, and Revolt: The Emergence of Political Insurgency in the Nicaraguan and

Salvadoran Churches of the 1960s—1980s." In Christian Smith, ed., *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*, pp. 105—24. London: Routledge, 1996.

Nun, 'Abdullah. *Shuka ran-i Islah.* Teheran: Tarh-i Naw, 1999.

Nuruzi, Kambiz. "Nigahi bi Amãr-i Huquqi." *Rah-i Naw,* no. i, 5 Urdibahasht 1377.

Nuwir, Abd al-Salam. *Al-Mu'alimun wa al-Siyasafi Misr.* Cairo, al-Ahram Center for Strategic and political Studies, 2001.

Olimova, Saodat. "Social Protests and the IslamIc Movement in Central Eurasia." Paper presented in the workshop "Towards Social Stability and Democratic Gover-nance in Central Eurasia: Challenges to Regional Security." Leiden, the Netherlands, September 8—il, 2004.

Parsa, Misagh. *Social Origins of the Iranian Revolution.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1989.

Parsons, Anthony. "The Iranian Revolution." *Middle East Review* (Spring 1998).

Pateman, C. *The Sexual Contract*. Cambridge, UK: Polity Press, 1988.

Paul, Gregory. "The Great Scandal: Christianity's Role in the Rise of the Nazis." *Free Inquiry Magazine*, vol. 23, no. 4.

Paydar, Parvin. *Women and Political Process in Iron.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995.

Peterson, Anna, M. Vasquez, and P. Williams, eds. *Christianity, Social Change, and Globalization in the Americas.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2001.

Piran, Parviz. "Se Sath-i Tahlili-yi Vaqi'iyih." In 'Ali Riza'i, ccl., *Intikhab-i Naw*. Teheran: Tarh-i Naw, 1998.

Piscatori, James, ed. *Islam in the Political Process*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983.

Plantinga, Richard, ed. *Christianity and Plurality*. Oxford, UK: Blackwell, 1999.

Population Council. *Transitions to Adulthood: A National Survey of Egyptian Adolescents*. Cairo: Population Council, March 1999.

Przeworski, Adam. "The Role of Theory in Comparative Politics." *World Politics*, vol. 48, no. 1 (1996).

Qandil, Amani. "Taqdim Ada' al-Islamiyin fi Niqabat al-Mahniyya." Cairo: CEDEJ/ Cairo University, 1993.

Qandil, Amani, and Sarah Ben-Nafisah. *Al-Jama'iyyat al-A hliyya fi Misr*. Cairo: Al-Ahram Center for Strategic Studies, 1995.

Qutbi, Mansur. "Causeless Rebellion in the Land of Iran." *Iran Javan*, no. i66, Mahr 1379 (iooo).

Rahimpur, Jawad. "Mahiyat-i Junbish-i Danishjuyi: Practik va Istratijik." *Iran-i Far-da*, no. 49, Aban-Azar 1377 (1998).

Rashwan, Diaa. "Wishful Thinking, Present and Future." *Al-Ahram Weekly*, February 7—13, 2002.

Reja'i, Alireza. "Poverty and Political Developments in Iran." In F. Raiis-dana, Z. Shadi-talab, and P. Piran, eds., *Poverty in Iran*. Teheran, School of Bahzisti va Tavãnbakhshi, 1379 (2000).

Reza'i, Abdulali. "Nime-yi Pur-i Livan." In A. Reza'I and A. Abdi, eds. *Intikhab-iNaw*. Teheran: Tarh-i Naw, 1997.

Rodinson, Maxime. *Europe and the Mystique of Islam*. Seattle: University of Washington Press, 1987.

Roth, Guenther. *The Social Democrats in Imperial Germany: A Study of Working Class Isolation and National Integration*. Totowa, N.J.: Bedminster Press, 1963.

Roussilbon, Alain. "Decline of Islamism or the Failure of Neo-Orientalism?" (in Persian). *Guftugu*, flO. 29 (Fall 2000): 163—85.

Roy, Olivier. *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. London: Hurst, 2004.

______"Le Post-Islamisme." *Revue du Monde Musulmans et de la Mediterannee* 85—86 (1999).

Saad, Rania. "Islamists Take Control of Liberal Syndicate." *Al-Ahram Weekly*, September 17—23, 1992.

Saghafi, Morad. "The Reform Nobody Wants Anymore," *ISIM Review*, no. 15 (Winter 2005).

Saghiya, Hazem. "Problem of Egypt's Political Culture." *Al-Hayat*, July 29, 2001.

Said, Atef Shahat. "Homosexuality and Human Rights in Egypt." *ISIM Newsletter*, no. 9, January 2002.

Said, Edward. "Enemies of the State." *Al-A hram Weekly*, June 21—27, 2001.

______*Orientalism*. New York: Vintage, 1979.

Sa'idzadih, Sayyid Muhsin. "Kalbud-shikafi-yi Tarh-i Intiqal-i Umur-i Idari." *Zanan*, no. 43.

Salama, Salama A. "Change' and Real Change." *Al-Ahram Weekly*, June 10—16, 2004.

Selim al-'Awa, Muhammad. "Hadyat al-Hukuma fi Ramadan." *Al-Wafd,* December 4, 2001.

Sama'i, Mahdi, ed. *Farhang-i Lughat-i Zaban-i Makhfi.* Teheran: Nashr Markaz, 2003.

Sarwish, Adel. "The Hydra Grows Another Head: The Fundamentalist Arab Governments in the Gulf Are Buying Out Journalists and Writers in Egypt." *Index on Censorship,* vol. 12, no. 6 (June 1992).

Schielke, Samuli. "Habitus of the Authentic, Order of the Rational: Contesting Saints' Festivals in Contemporary Egypt." *Critique: Critical Middle Eastern Studies,* vol. 12, no. 2 (Fall 2003): 155—175.

______"Pious Fun at Saints~ Festivals in Modern Egypt." *ISIM Newsletter,* no. 7, 2001.

Schirazi, Asghar. *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic.* London: I. B. Tauris, 1997.

Scholder, Klaus. *The Churches and the Third Reich.* Vols. 1 and 2. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

Schultze, Reinhard. "The Ethnizat ion of Islamic Cultures in the Late 20th Century or From Political Islam to Post-Islamism." In George Stauth, ed., *Islam: Motor or Challenge of Modernity. Yearbook of the Sociology of Islam,* no. i (1998): 187—98.

Serajzadeh, Seyed Hossein. "Non-attending Believers: Religiosity of Iranian Youth and Its Implications for Secularization Theory." A paper presented at the World Congress of Sociology, Montreal, 1999.

Shahidian, Hamid. "The Iranian Left and the "Woman Question" in the Revolution of 1978—1979." *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26 (May 1994): 223—47.

Shahin, Alaa. "Dangerous Minds." *Al-Ahram Weekly,* September 13—19, 2001.

Shahin, Emad Eldin. *Through Muslim Eyes: A. Rashid Reda and the West*. Herndon, Va.: International Institute of Islamic Thought, 1993.

Shamsulva'izin, M. "Rawshanfikran-i Dini va Jumhari-yi Sevvum," *Kiyan,* flO. 37, vol. 7 (June 1997).

Shari'ati, 'Au. *Jahatgiri-i Tabaqati-yi Islam*. Teheran: publisher unknown, 1980.

Sharif, 'All Muhammad 'Au, and 'Usama Ibrahim Hafiz. *Al-Nas wa al-Tabi'infi Tashih Mafahim al-Muhtasibjn.* Cairo: Maktaba al-Turath al-Islami, January 2002.

Shukri, Shukufih, and Sahirih Labriz. "Mard: Shrik ya Ra'is?" *Zanan,* no. 2 (March 1992): 26—32.

Sid Ahmad, Rif'at. "ightilal al-Sadat." *Al-Hayat,* December 12, 1997.

Singer, Hanna F. "The Socialist Labor Party: A Case Study of a Contemporary Egyp-tian Opposition Party." In *Cairo Papers in Social Science,* vol. 16, monographi (Spring 1993).

Sivan, E. "The Islamic Republic of Egypt." *Orbis,* vol. 31, 110. i (Spring 1987): 43—54. Skocpol, Theda. *States and Social Revolutions*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1979.

Smith, Christian. *The Emergence of Liberation Theology.* Chichago: University of Chicago Press, 1991.

Snow, David, and Susan Marshall. "Cultural Imperialism, Social Movements, and the Islamic Revival." *Research in Social Movements, Conflict, and Change*, vol.7 (1984): 131—52.

Soueif, M. I., et al. "Use of Psychoactive Substances among Male Secondary School Pupils in Egypt: A Study of a Nationwide Representative Sample." *Drug and Alcohol Dependence*, vol. 26 (1990): 63—79.

Staniszkis, Jadwiga. *Poland's Self-Limiting Revolution*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.

Sullivan, Denis. *Private Voluntary Organizations in Egypt*. Miami: University Press of Florida, 1994.

Sorosh, A. "Concepts of Religious State." Speech, University of Quebec, Montreal, July 17, 1996.

______"Development and Fundamental Questions." Lecture delivered at Essex University, UK, October 12, 1996.

______"Hasanat va Khadamat-i Din." *Kiyan*, no. 27, Mahr-Aban 1374 (1995): 12—13.

______"Hurriyat va Rawhaniyat." *Kiyan*, no. 24, Farvardin-Urdibahasht 1374 (1995).

______"Idioluji va Din-i Dunyayi." *Kiyan*, no. 31, Tir/Murdad 1375 (1996): 2—11.

______"Tahlil-i Mafhum-i Hukumat-i Dini." *Kiyan*, no. 32, Shahrivar-Mahr 1375 (1996).

______*Teori-i ghabz va bast Shariat*. Teheran: Sirat Cultural Center, 1994.

Sztompka, Piotr. *The Sociology of Social Change*. Oxford, UK: Blackwells 1999.

Tabari, Azar. "Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women." In A.

Tabari and N. Yeganeh, ed., *Under the Shadow of Islam*. London: Zed Books, 1982.

______"Student Movements in the Islamic Republic of Iran." *Journal of Iranian Research and Analysis*, vol. 15, no. 2 (November i~).

Zaqzuq, Mahmud. "Hawl Shurut Bina' al-Masajid." *Al-Wafd*, December 10, 2001.

Zubaida, Sami. "Cosmopolitanism in the Arab World." Unpublished paper, 2004.

______*Islam, the People, and the State*. London: Routledge. 1989.

______"Ta'sir Farhangsara-yi Bahman bar Zandigui-yi Ijtima'i va Farhangui-yi Zan-an va Javanan-i Tahran." *Guftugu*, no. 9 (Fall i~g~): 17—25. New York: United Nations Development Program, 2002.

______"Shi'ite Islam and the Revolution in Iran." *Government and Opposition*, vol. i6, no. 3 (1981): 311—13.

______*The Turban for the Crown*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1988.

______*Feminism, Islam and Nation*. Princeton, N.J.: Princeton University Press,

1 and 2. Philadelphia: For-in the Late 20th Century ;tauth, ed., *Islam: Motor or m*, no. 1 (1998): 187—98. ligiosity of Iranian Youth er presented at the Worldstion" in the Revolution of vol. 26 (May1994): 223—47. mber 13—19, 2001.

INDEKS

Symbols

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

M

N

O

P

Q

R

S

T

W

Y

BIODATA PENULIS

Asef Bayat. Lahir di sebuah desa di barat Kota Teheran tahun 1950-an. Memperoleh gelar Ph.D dari Kent University (Inggris) tahun 1984. Saat ini menjadi profesor bidang Sosiologi dan Kajian Timur Tengah di Universitas Illinois dan kepala Kajian Masyarakat dan Budaya Timur Tengah Modern di Universitas Leiden. Sebelumnya, menjadi direktur akademik Institut Internasional untuk Kajian Islam di Dunia Modern (ISIM) tahun 2003-2009.

Selain memimpin kajian-kajian intensif tentang Revolusi Islam Iran, Asef Bayat telah mempublikasikan karya-karyanya dalam bidang sosiologi politik, gerakan-gerakan sosial, politik urban, Islam kontemporer, dan muslim Timur Tengah. Buku ini merupakan terjemahan dari karyanya yang berjudul: *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford: Stanford University Press, 2007).